中國哲學史資料選輯

宋元明之部　下



中國科學院哲學研究所
中國哲學史組編


数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT





中國哲學史資料選輯

——宋元明之部 下

中國科學院哲學研究所中國哲學史組編

中華書局



楊簡

楊簡字敬仲，南宋慈溪人，生於高宗紹興十一年（一一四一年），死於理宗寶慶二年（一二二六年）。孝宗乾道二年（一一六九年）進士，任富陽主簿，陸九淵到富陽，因拜陸爲師。後官至將作監兼國史院編修、實錄院檢討官。告歸後，築室德潤湖上，更名慈湖，後世學者稱慈湖先生。他的著作，後人編爲慈湖遺書。事跡詳宋史卷四〇七本傳及宋元學案慈湖學案。

楊簡繼承了陸九淵的主觀唯心主義和唯我主義的學說，並作了極端的發揮。這裏選了他的己易、絕四記兩篇。

己易一篇可以代表楊簡的主要哲學思想。內容主要是表述他的主觀唯心主義，也就是唯我論的世界觀的。他認爲「天地人物盡在我性命之中，而天地人物之變化，皆吾性之變化」（周易解序）。這就是說，客觀世界是從主觀意識或「性命」派生出來的，一切客觀事物都不過是我「性命」之中所固有的東西。楊簡就是以這種觀點來解釋易經的。所以他一開頭就說：「易者己也，非有他也。以易爲書，不以易爲己，不可也。以易爲天地之變化，不以易爲己之變化，不可也。天地我之天地，變化我之變化，非他物也。」依照楊簡的說法，「我」總攝了一

切。易就是我，易的變化就是我的變化。天地的變化是易，因此天地的變化也就是我的變化。我和天地是一體，易和我也是一體。爲了證明這種說教，他跟着列舉了一系列荒唐到令人難以置信的事例。他說：「天地非大也，毫髮非小也！晝非明也，夜非晦也；往非古也，此非今也，他日非後也；『鳶飛戾天』非鳶也，『魚躍于淵』非魚也。天下被日月之明照而不知其自我也，天下霑雨露之潤而不知其自我也，天下畏雷霆之威而不知其自我也，日夜行乎我己之中，而以爲他物也，其曰『範圍天地，發育萬物』也，非過論也。」這就是說，天地、大小、晦明、古今、鳶魚、日月、雨露、雷霆等等一切客觀現象，都是由我的主觀意識所派生，離開了我的主觀意識，就什麼也不存在。也就是說，盈天地間除了「己」外，更無他物。這一思想，和他的老師陸九淵所謂的「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙」（陸象山全集卷二十二雜說）與西方主觀唯心主義哲學家所謂「世界是我的感覺的複合」，是同一個東西。

與這個主觀唯心主義的世界觀相對應，在認識論方面，楊簡提出了「人心自明，人心自靈」的訴之於直覺的主張。他的絕四記一文，就是根據論語子罕篇所記載的孔子「絕四：毋意、毋必、毋固、毋我」來發揮這個主張的。他認爲客觀世界旣是「日夜行乎我己之中」而非他物，乃是我所固有，因而認識的途徑，就是「不假外求，不由外得，自本自根，自神自明」。但是，有一種東西對此種「人之所固有」的「淸明之性」發生有害的影響，這就是所謂的「意、必、固、我」四種「學者之病」。這種有害於「淸明之性」的東西，必須首先加以「止絕」。他說：「人心

自明，人心自靈，意起我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈。孔子日與門弟子從容問答，其諄諄告戒，止絕學者之病，大略有四：曰意、曰必、曰固、曰我。門弟子有一於此，聖人必止絕之。」他認爲每一個人都有一種「至靈至明廣大聖智之性」，只是由於爲「意、必、固、我」所蔽，才喪失了「靈明」，所謂「太虛未嘗不清明，有雲氣焉，故蔽之。去其雲氣，則清明矣」。只要把「意、必、固、我」加以克制，恢復了靈明，就可以達到「一日覺之，此心無體，清明無際，本與天地同，範圍無內外，發育無疆界」的主觀世界與客觀世界合而爲一的境界。他把認識的根源不歸之於對客觀的「致察」，而歸之於主觀的直覺，充分地暴露出他的先驗論的神秘主義的觀點。

應當指出，楊簡也和他的老師陸九淵一樣，是有意識地把佛家的禪宗思想和儒家思孟學派的主觀唯心主義結合起來，硬湊成自己的思想體系的。他的絕四記雖然是解釋孔子的話，但實際上是援儒入佛。黃宗羲所謂「慈湖以不起意爲宗」（宋元學案，慈湖學案案語），就是他受了禪宗影響的最好的說明。楊簡說：「孔子不言心，唯絕學者之意，而猶曰『予欲無言』，則知言亦起病，言亦起意。姑曰毋意，聖人尚不欲言，恐學者又起無意之意也。離意求心，未脫乎意。」這和禪宗所謂「下一語掃塵，旋下一語掃掃塵」的說法，完全相同。他又說，「改『毋』爲『無』，是賊天下萬世之良心」，因爲「無意」也是一種意，而「毋意」則是在意而不着於意或忘其意，這是「毋意」的眞詮。若「無意」者必須先着一「無意」之意，反而不是「毋意」了。所以說是

「賊天下萬世之良心」，是「迷惑天下萬世至靈至明之心」。這也是從禪宗思想中剽竊而來的。至於他所舉太虛雲氣的比喻，則與六祖壇經所謂「一切法盡在自性。性常清淨，日月常明，只爲雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰。忽遇慧風吹散，卷盡雲霧，萬象星羅，一時皆現」竟是一鼻孔出氣。無怪劉宗周要說「慈湖言意，分明是禪宗機軸，一盤托出」了（明儒學案蕺山學案語錄）。

己易 節錄

易者，己也，非有他也。以易爲書，不以易爲己，不可也；以易爲天地之變化，不以易爲己之變化，不可也。天地我之天地，變化我之變化，非他物也，私者裂之，私者自小也。

包犧氏欲形容易是己不可得，畫而爲一。於戲！是可以形容吾體之似矣！又謂是雖足以形容吾體，而吾體之中又有變化之殊焉，又無以形容之，畫而爲⚋〔一〕。一者吾之一也，⚋者吾之⚋也，可畫而不可言也，可以默識而不可以智知也。一者吾之全也，⚋者吾之分也。全卽分也，分卽全也〔二〕。自生民以來，未有能識吾之全者，惟覩夫蒼蒼而清明而在上，始能言者名之曰天；又覩夫隤然而博厚〔三〕而在下，又名之曰地。清明者吾之清明，博厚者吾之博厚，而人不自知也；人不自知而相與指名曰，彼天也，彼地也，如不自知其爲我之手足，而曰彼手也，彼足也，如不自知其爲己之耳目鼻口，而曰彼耳目

也，彼鼻口也。是無惑乎自生民以來，面牆者比比，而不如是昏之甚者見謂聰明也。

夫所以爲我者，毋曰血氣形貌而已也；吾性澄然清明而非物，吾性洞然無際而非量。天者吾性中之象，地者吾性中之形，故曰「在天成象，在地成形」〔四〕，皆我之所爲也。混融無內外，貫通無異殊，觀一畫，其旨昭昭矣。厥後又繫之辭曰乾，乾，健也〔五〕，言乎千變萬化不可紀極，往古來今無所終窮，而吾體之剛健未始有改也；言乎可指之象，則所謂天者是也。天卽乾健者也，天卽一畫之所似者也，天卽己也，天卽易也。地者，天中之有形者也；吾之血氣形骸，乃清濁陰陽之氣合而成之者也；吾未見夫天與地與人之有三也。三者形也，一者性也，亦曰道也，又曰易也，名言之不同而其實一體也。故夫乾象之言，舉萬物之流形變化皆在其中〔六〕，而六十四卦之義盡備於乾之一卦矣。

自清濁分，人物生，男女形，萬物之在天下未嘗不兩，曰天與地，曰晝與夜，曰夫與婦，曰君與臣，曰尊與卑，曰大與小，曰貴與賤，曰剛與柔，曰動與靜，曰善與惡，曰進與退，曰實與虛，博觀縱觀，何者非兩？⚋者，所以象此者也。又繫之辭曰坤，坤，順也〔七〕，明乎地與妻與臣與柔之類也。然非有二道也，坤者兩畫之乾，乾者，一畫之坤也，故曰「天地之道，其爲物不貳，則其生物不測」〔八〕；又曰：「明此以南面，堯之所以爲君也；明此以北面，舜之所以爲臣也」〔九〕；又曰：「吾道一以貫之」〔一〇〕。則夫乾坤之象，雖有「大哉」「至哉」之辨〔一一〕，以明君臣上下之分而無二元也。坤爻又曰「直方大」，又曰「以大終也」〔一二〕，又以明大與至之無二旨，乾與坤之無二道也。

乾何以三一也？天此物也，人此物也，地此物也，無二一也，無二己也，皆我之爲也。坤何以三⚋

也？天有陰陽、日月、明晦也，地有剛柔、高下、流止也，人有君臣、夫婦、貴賤、善惡也。……

舉天地萬物萬化萬理，皆一而已矣；舉天地萬物萬化萬理，皆乾而已矣。坤者乾之兩，非乾之外復有坤也。震、巽、坎、離、艮、兌，又乾之交錯散殊，非乾之外復有此六物也，皆吾之變化也。不以天地萬物萬化萬理爲己，而惟執耳目鼻口四肢爲己，是剖吾之全體而裂取分寸之膚也，是梏於血氣而自私也，自小也，非吾之軀止於六尺七尺而已也。坐井而觀天，不知天之大也；坐血氣而觀己，不知己之廣也。

元亨利貞，吾之四德也。吾本無此四者之殊，人之言之者自殊爾。人推吾之始，名之曰元，又曰仁；言吾之通，名之曰亨，又曰禮；言吾之利，名之曰利，又曰義；言吾之正，名之曰貞，又曰固。指吾之剛爲九，指吾之柔爲六。指吾之淸濁爲天地，指吾之震巽爲雷風，指吾之坎離爲水火，指吾之艮兌爲山澤，又指吾之變而化之、錯而通之者爲六十四卦、三百八十四爻。以吾之照臨爲日月，以吾之變通爲四時，以吾之散殊於淸濁之兩間者爲萬物；以吾之視爲目，以吾之聽爲耳，以吾之噬爲口，以吾之臭爲鼻，以吾之握爲手，行爲足，以吾之思慮爲心。言吾之變化云爲深不可測，謂之曰神，言吾心之本曰性，言性之妙，不可致詰，不可以人爲加焉曰命。得此謂之德，由此謂之道，其覺謂之仁，其宜謂之義，其履謂之禮，其明謂之智，其昏謂之愚，其不實謂之僞，其得謂之吉，其失謂之凶，其補過謂之無咎，其忻然謂之喜，其慘然謂之憂，悔其非謂之悔，嗇而小謂之吝，其不偏不過謂之中，其非邪謂之正，其盡焉謂之聖，其未盡焉謂之賢，言乎其變謂之易，言乎其無所不通謂之道，言乎無二謂之一，今謂之己。謂之己者，非離乎六尺而復有妙己也，一也。二之者私也，梏也，安得無私與梏而告之！姑即六尺而細究之，

目能視，所以能視者何物？耳能聽，所以能聽者何物？口能噬，所以能噬者何物？鼻能臭，所以能臭者何物？手能運用屈信[三]，所以能運用屈信者何物？足能步趨，所以能步趨者何物？血氣能周流，所以能周流者何物？心能思慮，所以能思慮者何物？目可見也，其視不可見；耳可見也，其聽不可見；口可見，噬者不可見；鼻可見，臭者不可見；手足可見，其運動步趨者不可見；血氣可見，其使之周流者不可見；心之爲臟可見，其能思慮者不可見。其可見者，有大有小，有彼有此，有縱有横，有高有下，不可得而一。其不可見者，不大不小，不彼不此，不縱不横，不高不下，不可得而二。視與聽若不一，其不可見則一；視聽與噬臭若不一，其不可見則一；運用、步趨、周流、思慮若不一，其不可見則一。是不可見者，在視非視，在聽非聽，在噬非噬，在臭非臭，在運用屈信非運用屈信，在步趨非步趨，在周流非周流，在思慮非思慮。視如此，聽如此，噬如此，臭如此，運用如此，步趨如此，周流如此，思慮如此，不思慮亦如此。晝如此，夜如此，寐如此，寤如此，生如此，死如此，天如此，地如此，日月如此，四時如此，鬼神如此，行如此，止如此，古如此，今如此，前如此，後如此，彼如此，此如此，萬如此，一如此，聖人如此，衆人如此，自有而不自察也，終身由之而不知其道也。爲聖者不加，爲愚者不損也，自明也，自昏也。此未嘗昏，此未嘗明也。或者蔽之二之，自以爲昏爲明也。昏則二，明則一，明因昏而立名，不有昏者，明無自而名也，昏明皆人也，皆名也，非天也。天卽道，天卽乾，天卽易，天卽人，天與人亦名也。

……

善學易者，求諸己不求諸書。古聖作易，凡以開吾心之明而已，不求諸己而求諸書，其不明古聖之

所指也甚矣！是古聖指東，學者求西，讀書者滿天下，省己者千無一，萬無一。孔氏之門，學者不知其幾，而日至者無幾也，月至者又無幾也，三月不違者，顏氏子一人而已〔四〕；他日子夏、子張、子游以有若似聖人矣，而況於不在孔門者乎！幸有一曾子獨不然，曰：「不可，江、漢以濯之，秋陽以暴之，皜皜乎不可尙已〔五〕」，此豈訓詁之所能解也！知之者自知也，不可以語人也。所可得而語人者，曰：「吾無行而不與二三子者」〔六〕而已，終不可得而言也；曰「吾有知乎哉，無知也」〔七〕而已，實無得以告人也。何爲其然也？尙不可得而思也，矧可得而言也！尙不可得而有也，矧可得而知也！然則昏者亦不思而遂已，可乎？曰：正恐不能遂已，誠遂已，則不學之良能，不慮之良知，我所自有也，仁義禮智我所自有也，萬善自備也，百非自絕也，意必固我無自而生也〔八〕，雖堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，何以異於是！雖然，思亦何害於事！箕子曰「思曰睿」〔九〕，孔子曰「學而不思則罔」〔一〇〕，「周公仰而思之，夜以繼日」〔一一〕，思亦何害於吾事也！「庸言之信，庸行之謹」〔一二〕不可以精粗論也，儆戒無虞，罔失法度，正易道之妙也。堯舜「允執厥中」〔一三〕，執此也，兢兢業業弗敢怠也；禹之「克艱」〔一四〕，不敢易也；湯「改過不吝」〔一五〕，去其不善而復於善也；文王翼翼，小心也〔一六〕；信吾信，謹吾謹，儆戒吾儆戒，執吾執，兢兢吾兢兢，業業吾業業，艱吾艱，改吾改，翼翼吾翼翼，無二我也，無二易也。既曰「天下何思何慮」〔一七〕矣，而又曰執，曰兢兢業業，曰艱，曰改過，曰翼翼，無思無慮者，固如此乎？但兢兢，但業業，但克艱而弗易，但改過，但翼翼，方兢兢業業克艱而不易時，此心果可得而見乎，果不可得而見乎？果動乎，果不動乎？特未之察耳。似動而不移也，似變而未嘗改也。不改不移，謂之「寂然不動」可也，謂之「無

思無慮」可也，謂之「不疾而速，不行而至」〔二八〕可也，此天下之至動也，此「天下之至賾」〔二九〕也。

「象也者，像此者也；爻也者，傚此者也」〔三〇〕，非賾自賾，動自動也，一物而殊名也，一人而姓名字行之不同也；此非沈虛陷寂〔三一〕者之所能識也，亦非「憧憧往來」〔三二〕者之所能知也。然而至易也，至簡也〔三三〕，或者自以爲難，近取諸身，殊不遠也；身猶遠爾，近取諸心，卽此心而已矣。曾子傳之，曰「夫子之道，忠恕而已」〔三四〕；孟子學之，曰「仁，人心也」〔三五〕，又曰「惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之」，又曰「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄕黨朋友也」〔三六〕。於戲！此足以指明人心之本良矣！而學者往往遂領孟子之意而不復疑其有他者，千萬而不一二也。故孟子「言必稱堯舜」〔三七〕，於以知孟子之言雖諄諄，而當時之聽之者多藐藐，此道甚明甚易甚簡，而人自疑自惑不信，使當時聞言而遂信者衆，必不至勞孟子諄諄如此也。能識惻隱之眞心於孺子將入井之時，則何思何慮之妙，人人之所自有也；純誠洞白之質，人人之所自有也；廣大無疆之體，人人之所自有也。此心常見於日用飲食之間，造次顚沛之間，而人不自省也。孔子曰：「造次必於是，顚沛必於是〔三八〕。」子思曰：「道也者不可須臾離也，可離非道也〔三九〕。」嘗曰「道也者，未始須臾離也，非曰造次閒爲之，顚沛閒爲之，無須臾而不爲也」。是心本一也，無二也，無嘗斷而復續也，無嚮也不如是而今如是也，無嚮也如是而今不如是也，晝夜一也，古今一也，少壯不强而衰老不弱也。可强可弱者，血氣也；無强無弱者，心也；有斷有續者，思慮也；無斷無續者，心也。能明此心，則思慮有斷續而吾心無斷續，血氣有强弱而吾心無强弱，有思無思而吾心無二。不能明此心，則以思

慮爲心，雖欲無斷續不可得矣；以血氣爲己，雖欲無强弱不可得矣；雖欲造次於是，顚沛於是，無須臾不於是，勉强從事，不須臾而罷矣；況於造次乎！況於顚沛乎！書曰：「作德、心逸日休，作僞、心勞日拙[40]。」如此則亦僞而已矣，非誠也。孔子曰：「主忠信[41]。」忠信者，誠實而已，無他妙也，而聖人以是爲主本。或者過而索之，外而求之，必反失。忠信之心卽道心，卽仁義禮智之心，卽「不勉而中，不思而得[42]」之心。「通乎一，萬事畢」，「差之毫釐，繆以千里」，「不遠復」[43]，此心復也；「頻復」[44]，頻放而頻反也，亦危矣。然已復則如常矣，无咎也；得此則吉，失此則凶，无虞他日之吉凶，但觀一念慮之得失。當乾之初而不肯潛，此心放也；當五而不能飛，此心固也；當三而不惕，此心慢也；當四而不疑，此心止也。循吾本心以往，則能飛，能潛，能疑，能惕[45]；能用天下之九，亦能用天下之六[46]，能盡通天下之故，仕止久速一合其宜[47]；周旋曲折各當其可，非勤勞而爲之也，吾心中自有如是十百千萬散殊之正義也。

「禮儀三百，威儀三千」[48]，非吾心外物也。故曰：「性之德也，合內外之道也，故時措之宜也」[49]，言乎其自宜也，非求乎宜者也。孔子曰：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。」[50]人之爲道似善矣，而孔子截截斷斷，甚言其不可；孟子窺之，亦曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也[51]。」此豈計度而圖之也，此豈擬議而成之也！「擬議而成其變化」[52]，此非聖人之言也，學者之臆說也。孰知夫「君子終日乾乾」而非意也，頻復獨復而非反也，「利於不息之貞」[53]而非升也，「震來虩虩」[54]非懼也，「其亡其亡」[55]，

非慮也，「何天之衢，亨」非通也〔五六〕，「括囊无咎无譽」非閉也〔五七〕，「三日不食」〔五八〕非窮也，「揚於王庭」〔五九〕非得志也，「介於石」〔六〇〕非止也，「出門同人」〔六一〕非往也？吾終日用之而鬼神莫我識也，聖智莫我測也，雖我亦有所不自知，而況於他人乎！如秋陽之暴，至白而無瑕也；如江漢之濯，至潔而無滓也；混混乎無涯無畔無始無終也。天地非大也，毫髮非小也，晝非明也，夜非晦也，往非古也，此非今也，他日非後也；「鳶飛戾天」非鳶也；「魚躍于淵」〔六二〕非魚也。天下被日月之明照而不知其自我也，天下霑雨露之潤而不知其自我也，天下畏雷霆之威而不知其自我也，日夜行乎吾己之中，而以爲他物也，其曰「範圍天地」「發育萬物」也，非過論也。孔子曰：「哀樂相生，雖使正明目而視之，不得而見也；傾耳而聽之，不得而聞也〔六三〕。」哀樂必有形，哭笑必有聲，而曰不可見不可聞，何也？此非心思之所能及也，非言語之所能載也，我之所自有也而不可知也，不可識也。「書不盡言，言不盡意」〔六四〕，未有知近而不知遠也，未有知小而不知大也。遠近一物也，小大無二體也；閨門之內若近而實遠也，若小而實大也。即敬即愛，無不通矣；有倫有敍，無不同矣。放之東海之東而準也，放之西海之西而準也，放之南海之南而準也，放之北海之北而準也，不可思也，不可遠也。

（慈湖遺書卷七）

注釋

〔一〕周易繫辭說包犧氏始作一爲陽爻，--爲陰爻，是八卦的基本。

〔二〕楊簡認爲盈天地間只有一個我，按照他的意思，所謂我，就是道，就是性，就是心的意義。他認爲天是我性中的象，地是我性中的形。天用一來表示，所以說一者吾之一也；地用--來表示，所以說--者吾之--也。從一和

講，不過一個是代表我的全，一個是代表我的分，所以他說全是吾之全，分是吾之分。

〔三〕周易繫辭：「夫坤隤然，示人簡矣。」隤然，形容柔順的狀態。禮記中庸：「博厚配地。」

〔四〕見周易繫辭。

〔五〕見周易說卦。

〔六〕周易乾卦彖辭：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。……乾道變化，各正性命。」

〔七〕見周易說卦。

〔八〕見禮記中庸。

〔九〕語本莊子天道。

〔一〇〕見論語里仁。

〔一一〕周易乾卦彖辭：「大哉乾元！萬物資始，乃統天。」坤卦彖辭：「至哉坤元！萬物資生，乃順承天。」

〔一二〕周易坤卦六二爻辭：「直方大，不習无不利。」又象辭：「用六，永貞，以大終也。」

〔一三〕屈信，同屈伸。

〔一四〕論語雍也：「回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」

〔一五〕見孟子滕文公上。秋陽，趙岐注說：「周之秋，夏之五六月，盛陽也。」又：「皜皜，白甚也。」

〔一六〕見論語述而。

〔一七〕見論語子罕。

〔一八〕見後絕四記。

〔一九〕見尚書洪範。
〔二〇〕見論語爲政。
〔二一〕見孟子離婁下。
〔二二〕見周易乾卦文言。
〔二三〕見論語堯曰。
〔二四〕僞古文尚書大禹謨：「后克艱厥后，臣克艱厥臣。」
〔二五〕僞古文尚書仲虺之誥：「用人惟己，改過不吝。」
〔二六〕詩大雅大明：「小心翼翼，昭事上帝。」翼翼，小心的樣子。這是歌頌文王的詩。
〔二七〕見周易繫辭。
〔二八〕又：「易，无思也，无爲也；寂然不動，感而遂通天下之故。……唯神也，故不疾而速，不行而至。」
〔二九〕又：「聖人有以見天下之賾。」賾，幽深難見的道理。
〔三〇〕見周易繫辭。
〔三一〕沈虛陷寂，沈沒在虛無空寂的學說裏面。
〔三二〕憧憧往來，見周易咸卦，是說心意不定。
〔三三〕周易繫辭：「乾以易知，坤以簡能，……簡易而天下之理得矣。」
〔三四〕見論語里仁。
〔三五〕見孟子告子上。

〔三六〕均見孟子公孫丑上。

〔三七〕孟子滕文公上：「孟子道性善，言必稱堯舜。」

〔三八〕見論語里仁。

〔三九〕見禮記中庸。

〔四〇〕見僞古文尚書周官。

〔四一〕見論語學而。

〔四二〕見禮記中庸。

〔四三〕見周易復卦初九爻辭。

〔四四〕同上六三爻辭。

〔四五〕周易乾卦爻辭：「初九，潛龍勿用」，「九五，飛龍在天」，「九三，君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎」，「九四，或躍在淵，无咎」。這是說當初應該潛伏，當五應該飛騰，當三應該朝乾夕惕，當四應該遲疑猶豫。

〔四六〕九陽爻剛性，六陰爻柔性，用九用六，卽用剛用柔。

〔四七〕孟子公孫丑上：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。」

〔四八〕〔四九〕〔五〇〕均見禮記中庸。

〔五一〕見孟子盡心上。

〔五二〕見周易繫辭。

〔五三〕周易升卦爻辭。

〔五四〕周易震卦卦辭。

〔五五〕周易否卦爻辭。

〔五六〕周易大畜卦爻辭。象曰：「何天之衢，道大行也。」道大行，本來就是通，然而他說非通，是因爲他主張以道觀物，一切存在都是相對的，只有道才是絕對的、永恆的。以道觀物，所以在客觀現實上的通也不是通，懼也不是懼，慮也不是慮，閉也不是閉，說有就是錯了。這正是主觀唯心主義的神祕的認識論。

〔五七〕周易坤卦爻辭。正義：「括，結也。囊，所以貯物，以譬心藏知也。閉其知而不用，故曰括囊；功不顯物，故曰无譽；不與物忤，故曰无咎。」

〔五八〕周易明夷爻辭。

〔五九〕周易夬卦卦辭。

〔六〇〕周易豫卦爻辭：「六二，介於石，不終日。」

〔六一〕周易同人初九象辭：「出門同人。」

〔六二〕見詩大雅旱麓。

〔六三〕見禮記孔子閒居。

〔六四〕見周易繫辭。

絕四[一]記

人心自明，人心自靈，意起我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈。孔子日與門弟子從容問答，其諄諄告戒，止絕學者之病，大略有四：曰意，曰必，曰固，曰我。門弟子有一於此，聖人必止絕之。毋者，止絕之辭。知夫人皆有至靈至明廣大聖智之性，不假外求，不由外得，自本自根，自神自明。微生意焉，故蔽之；有必焉，故蔽之；有固焉，故蔽之；有我焉，故蔽之；昏蔽之端，盡由於此，故每每隨其病之所形而止絕之，曰毋如此，毋如此！聖人不能以道與人，能去人之蔽爾。如太虛未始不清明，有雲氣焉，故蔽之；去其雲氣，則清明矣。

夫清明之性，人之所自有，不求而獲，不取而得，故中庸曰：「誠者自成也，而道自道也[二]」。孟子曰：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之；仁義禮智非由外鑠，我固有之也[三]。」

何謂意？微起焉皆謂之意，微止焉皆謂之意。意之爲狀，不可勝窮，有利有害，有是有非，有進有退，有虛有實，有多有寡，有散有合，有依有違，有前有後，有上有下，有體有用，有本有末，有此有彼，有動有靜，有今有古，若此之類，雖窮日之力，窮年之力，縱說橫說，廣說備說，不可得而盡。

然則心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一則爲心，二則爲意；直則爲心，支則爲意；

通則爲心，阻則爲意。直心直用，不識不知，變化云爲，豈支豈離！感通無窮，匪思匪爲。孟子明心，孔子毋意，意毋則此心明矣。心不必言，亦不可言，不得已而有言。孔子不言心，惟絕學者之意，而猶曰「予欲無言」〔四〕，則知言亦起病，言亦起意，姑曰「毋意」，聖人尙不欲言，恐學者又起無意之意也。離意求心，未脫乎意，直心直意，匪合匪離；誠實無他，道心獨妙，匪學匪索，匪粗匪精，一猶贅辭，二何足論！十百千萬，至於無窮，無始無終，非衆非寡，姑假以言，謂之「一貫」。愈辨愈支，愈說愈離，不說猶離，況於費辭！善說何辭，實德何爲！雖爲非爲，我自有之。「不可度思，矧可射思〔五〕！」「周公仰而思之，夜以繼日」〔六〕，非意也；孔子「臨事而懼，好謀而成」〔七〕，非意也。此心之靈明踰日月，其照臨有甚於日月之照臨；日月能照容光之地，不能照蔀屋〔八〕之下；此心之神無所不通，此心之明無所不照；昭明如鑑，不假致察，美惡自明，洪纖自辨。故孔子曰：「不逆詐，不億不信，抑亦先覺」〔九〕。夫不逆不億而自覺者，光明之所照也，無以逆意爲也。嗚呼！孔子亦可謂善於發明道心之妙矣，亦大明白矣，而能領悟孔子之旨者有幾！鑑未嘗有美惡而亦未嘗無美惡，未嘗有洪纖而亦未嘗無洪纖；吾心未嘗有是非利害而亦未嘗無是非利害。人心之妙，曲折萬變，「如四時之錯行，如日月之代明」〔一〇〕，何可勝窮！何可形容！豈與夫費思力索，窮終身之力而茫然者同！

何謂必？必亦意之必，必如此，必不如彼，必欲如彼，必不欲如此。大道無方，奚可指定！以爲道在此則不在彼乎？以爲道在彼則不在此乎？必信必果，無乃不可！斷斷必必，自離自失。

何謂固？固亦意之固，固守而不通，其道必窮；固守而不化，其道亦下。孔子嘗曰：「我則異於

是，無可無不可」〔一一〕。又曰：「吾有知乎哉？無知也。」〔一二〕可不可尙無，而況於固乎！尙無所知，而況於固乎！

何爲我？我亦意之我，意生故我立，意不生我亦不立。自幼而乳曰我乳，長而食曰我食，衣曰我衣，行我行，坐我坐，讀書我讀書，仕宦我仕宦，名聲我名聲，行藝我行藝，牢堅如鐵，不亦如塊，不亦如氣，不亦如虛？不知方意念未作時，洞焉寂焉，無尙不立，何者爲我？雖意念旣作，至於深切時，亦未嘗不洞焉寂焉，無尙不立，何者爲我？

蓋有學者自以爲意必固我咸無，而未免乎行我行，坐我坐，則何以能「範圍天地」，「發育萬物」〔一三〕？非聖人獨能範圍而學者不能也，非聖人獨能發育而學者不能也，聖人能得我心之同然爾〔一四〕，聖人先覺，學者後覺爾。一日覺之，此心無體，淸明無際，本與天地同，範圍無內外，發育無疆界。學者喜動喜進，喜作喜有，不墮於意則墮於必，不墮於固則墮於我，墮此四者之中，不勝其多，故先聖隨其所墮而正救之，止絕之，其誨亦隨以多。他日門弟子欲記其事，每事而書則不勝其書，總而記於此。

某卽其所記，推見當日之事情，坦然灼然，而先儒未有發揮其然者。先儒豈不知毋義非無，而必以毋爲無者，謂此非學者之所及，惟聖人可以當之，故不得不改其義爲無，而獨歸之孔子。先儒不自明己之心，不自信己之心，故亦不信學者之心。吁！賊天下萬世之良心，迷惑天下萬世至靈至明之心，其罪爲大。某大懼先聖朝夕諄諄告戒切至之本旨隱沒而不白，使後學意態滋蔓，荊棘滋植，塞萬世入道之門，不得已故書。

（慈湖遺書卷二）

注釋

〔一〕論語子罕：「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。」朱熹集注：「絕，無之盡者。毋，史記作無，是也。」本文認爲絕是止絕，毋是表示禁止的意思，不應作無。

〔二〕見禮記中庸。

〔三〕見孟子告子上。

〔四〕見論語陽貨。

〔五〕見詩大雅抑，這是諷刺周厲王的詩。射，音亦，厭倦。

〔六〕見孟子離婁下。

〔七〕見論語述而。

〔八〕「日月有明，容光必照焉。」見孟子盡心上。蔀，音剖，掩蔽；蔀屋，幽暗的房子。

〔九〕見論語憲問。這是說不要逆料別人的詐僞，不要臆度別人的猜疑，但是他如有詐僞猜疑情況，還是預先覺察得到。

〔一〇〕見禮記中庸。

〔一一〕見論語微子。

〔一二〕見論語子罕。

〔一三〕「範圍天地」，見周易繫辭上：「範圍天地之化而不過。」「發育萬物」，見禮記中庸：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。」

〔一四〕「聖人先得我心之所同然耳」，見孟子告子上。

陳亮

陳亮字同甫，宋婺州永康人，生於高宗紹興十三年（一一四三年），死於光宗紹熙五年（一一九四年）。他生在金人入侵、朝廷屈辱苟安、國勢危殆的時代，是一個「散落爲民，譜不可系」（文集書家譜石刻後）的地主階級知識分子。自少時卽熱心國事，喜談兵略。曾考究古今用兵成敗，著酌古論。孝宗隆興元年（一一六三年）做中興五論，上書皇帝，反對與金人議和。以後又四次上書，力主抗敵，並提出恢復失地的計劃。因爲受當權者嫉恨，曾三次被誣入獄。晚年考中進士，授官，未及到任就病死了。著有龍川文集三十卷。事跡詳宋史卷四三六儒林傳及宋元學案卷五六龍川學案。

這裏選上孝宗皇帝第一書、問答二條、勉強行道大有功、送王仲德序、送吳允成序、與應仲實書和甲辰答朱元晦書。

陳亮沒有專門的哲學著作，但他的一切言論，是政治理論，也是哲學理論。他的思想基本上是唯物主義的。他提出來不少當代「儒者之所未講」的東西（文集卷首喬行簡奏請謚陳龍川劄子）。全祖望和黃百家都說他「無所師承」（宋元學案龍川學案），他在學術史上，可以

說是「異軍特起」。

他的唯物主義思想，首先表現在他的早年著作酌古論把歷史研究和當時現實政治結合起來的「古爲今用」的風格上。在酌古論中，他着重地分析了前人在軍事鬥爭中的經驗與教訓，力圖從歷史研究中發掘出有助於改革現實的理論。他覺察到了戰爭有兩種術：一種是「運奇謀，出奇兵，決機於兩陣之間」的術；另一種是「審敵情，料敵勢，觀天下之利害，識進取之緩急」的術。這就是說：一種是單純的戰術思想，另一種是戰略與戰役相結合的思想。在陳亮看來，前者「猶有所窮」，而主張戰役中所使用的術，不能脫離開整個戰略計劃。同時戰略計劃的制訂，不應出自主將的主觀臆測，而應當建築在對於客觀形勢的完整的認識的基礎之上。（以上均見酌古論曹公）他也覺察到了「知彼知己」這一條規律的重要性。他說：「智者之所以保其國者無他，善量彼己之勢而已。」（酌古論苻堅）他在酌古論諸篇中，用了很多例子來說明這條規律。這些理論，無疑是唯物主義的基本原則在軍事上的運用。

其次，他的唯物主義思想，也表現在他給孝宗的幾篇上疏中對於南宋局勢的一些看法上。從和戰問題說，陳亮是堅決地站在主戰派一邊的。在上孝宗皇帝書內，他一面認爲應當吸取歷代皇朝成敗得失的教訓，根據當前國家的地理、軍事、財政、政治的具體條件，以及金人的強弱消長的形勢來改變妥協求和的偏安局面；一面又尖銳地指出秦檜堅持和議，「使忠民義士斥死南方，而天下之氣惰矣」，給國家帶來了嚴重的危害。他在和或者戰所導致的不

同結果的對比中，提出了一個很重要的唯物主義原則，即是「用」才是衡量一切的標準，也才是推陳出新的新武器。他指出和與戰兩條路線的背後，有兩種不同的認識：一種是「人才以用而見其能否」、「兵食以用而見其盈虛」；另一種是和「用」相對立的「安坐」，所謂「安坐而能者不足恃也」。「用」便是實踐。在以實踐爲基礎的同時，他還提出兩種人物的兩種觀點：第一種是指他自己的「窮天地進化之初，考古今沿革之變，以推極皇帝王伯之道，而得漢魏晉唐長短之由」的唯物主義觀點；第二種則是與此相對立的「舉一世而安於君父之仇，而方低頭拱手以談性命」的所謂理學家的唯心主義觀點。並公開斥責這些「自以爲得正心誠意之學者」爲「皆瘋痺不知痛癢之人」。這種批判，在當時是具有強烈的戰鬥性的。

復次，他的唯物主義思想還表現在他的功利之學的思想體系上。他從來不諱言自己是個功利主義者，而且還大胆地公開舉起功利主義的旗幟來。他在甲辰答朱元晦書中首先和朱熹劃清了界限。他說：「研習義理之精微，辨析古今之同異，原心於秒忽，較禮於分寸，以積累爲功，以涵養爲正，睟面盎背，則亮於諸儒誠有愧焉。至於堂堂之陣，正正之旗，風雨雲雷，交發而並至，龍蛇虎豹，變見而出沒，推倒一世之智勇，開拓萬古之心胸，自謂差有一日之長。」這裏把兩種學問並列，還看不出有鄙視道學的意思。在送吳允成序中却深刻地揭露了道學家們的迂腐無能，以及他們對於重大社會政治問題的漠不關心的態度。他說：「爲士者恥言文章行義，而曰盡心知性；居官者恥言政事書判，而曰學道愛人，相蒙相欺，以盡廢天下之

實，則亦終於百事不理而已。」「文章行義」、「政事書判」，是陳亮所堅決主張的實事實功之學，這些都是關係於國計民生的；「盡心知性」、「學道愛人」，則是迂儒們的玄妙空疏的學問，不僅無補於國計民生，而且導致「盡廢天下之實」、「百事不理」的惡果。從這些話看來，陳亮和朱熹的爭辯，就不能說是普通的辯論，而顯然是具有唯物主義和唯心主義兩條路線的鬥爭的性質。

在陳朱爭論中，牽涉到許多基本理論問題，也牽涉到一些具體的歷史與現實問題。這裏只舉出三點加以說明：

第一、關於歷史的進化與退化問題——按照朱熹的說法，歷史是退化的。在爭論中，朱熹首先強調「天理」和「人欲」的不可兩立，並按照這種觀點，把人類劃分為「聖」「凡」兩品，把歷史割裂為三代以上和三代以下兩截。他認為三代專以天理行，三代以下則專以人欲行，所以三代以下的歷史便長期陷入了黑暗狀態。陳亮根本不承認這種把天理人欲絕對對立起來的唯心主義的歷史觀。他認為世界的客觀性質，古今是一樣存在的，作為認識並掌握客觀世界的人，古今也是一樣活動的，並不存在着絕對的「聖」「凡」之別或古今之異。他以為由於有人認識得比較完備，有人認識得不够完備才有區別，而其實則所謂「雜霸其道亦本於王」。如果說漢唐完全本於私欲，絲毫不顧及人民的利益，那麼「千百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日」，豈不要使人類歷史「成一大空闕」？陳亮之所以這樣爭辯，照他

自己說，不是「專爲漢唐分疏」，而是「要以適用爲主耳」。「以適用爲主」，顯然仍是從他的實事實功的功利主義的觀點出發的，是有現實意義的。

第二、關於世界觀的問題——朱陳二人都承認「道」。但道在朱熹那裏是形而上學的「理」，它在一切自然現象和社會現象之外之上，是一個虛構的脫離客觀存在的「密旨」。聖凡之間就有能否接傳「密旨」的不同，而漢唐與三代也就先驗地成爲兩種絶然不同的世界。陳亮的道不僅與事物不可分，而且卽在事物之中。他說：「夫道非出於形氣之表，而常行於事物之間者也。」又說：「夫道之在天下，何物非道？千途萬轍，因事作則。苟能潛心玩省，於所已發處體認，則知『夫子之道，忠恕而已』非設辭也。」這是說道不離形氣和事物而獨立存在，只要學者能够從客觀事物中去學，就可以認識客觀事物的規律並且掌握它。因此，他一方面堅決反對朱熹把三代和漢唐截然分開，認爲三代漢唐的歷史過程中都有道，一方面又不承認宋儒所謂的「得不傳之絶學」的說法。在另一次給朱熹的信中，他強調指出所謂「得不傳之絶學者」都是「耳目不洪，見聞不慣之辭」。認爲「人只是這個人，氣只是這個氣，才只是這個才。譬之金銀銅鐵，只是金銀銅鐵，鍊有多少，則器有精粗，豈其於本質之外，換出一般以爲絶世之美器哉？」（文集卷二十與朱元晦秘書）這裏他特別重視「鍊」的作用。所謂「鍊」，就是事物本身的鍛鍊與提高，與憑空在事物之外之上「換出」或杜撰一個什麼「絶世之美器」的胡說不可同日而語。

第三、關於作儒與做人問題——陳亮是功利主義者，一生反對道學家空談心性的學風。他自己特別以實學爲主，他理想中的人物不是什麼「聖賢」，也不是什麼「醇儒」，而是他經常所標舉的「成人」或「英雄」。他認爲「作儒」不是人生的標準，「做人」才是人生的最高標準。他駁朱熹要他「以醇儒自律」說：「亮以爲學者學爲成人，而儒者亦一門戶中之大者耳，秘書不教以成人之道，而教以醇儒自律，豈揣其分量止於此乎？不然，亮猶有遺恨也。」（甲辰答朱元晦書）又駁朱熹要他將來不要做「三代以下人物」說：「亮以爲古今異宜，聖賢之事，不可盡以爲法；但有救時之志，除亂之功，則其所爲雖不盡合義理，亦不自妨爲一世英雄。」（見晦菴先生集卷三六答陳同甫書中所引）他的論點，着重在兩點上：第一要以實用爲主，第二要以合時宜爲主。他的結論是要做一個「有救時之志，除亂之功」的「一世英雄」，而不應該去作一個「氣不足以充其所知，才不足以發其所能，守規矩準繩而不敢有一毫走作，傳先民之說而後學有持循」（甲辰答朱元晦書）的「不著實而適用」（同上）的所謂「三代以上人物」。

總起來說，陳亮思想中的唯物主義的戰鬥精神是明顯的。但是由於他的階級局限性，終於使他不能成爲一個澈底的唯物主義者。他在討論「道」這個問題時，一方面認爲道與事物不可分，而且在事物之中；另一方面却又說：「天下豈有道外之事哉？而人心之危，不可以一息而不操也。」又說：「夫道豈有他物哉？喜怒哀樂愛惡得其正而已。行道豈有他事哉？審喜怒哀樂愛惡之端而已。」這裏，他把「道」看成是一種道德準則，而不是客觀世界運動發展

的規律，這就把他平日所謂的道和中庸所謂的道混淆起來了。在問答中，他認爲漢高祖唐太宗之所以能夠建立功業，是由於他們有「拯民於塗炭之心」，或有「救民之心」，這樣把帝王的「拯民」「救民」的動機放在第一位，和他的從功利觀點出發的效果論，顯然也是一個矛盾。

還有一點應該指出，就是陳亮對於富人和大商特別袒護。他不只一次地說：「故我祖宗……於文法之內，未嘗抑困天下之富商巨賈」（上孝宗皇帝書），「王安石……青苗之政，惟恐富民之不困也；均輸之法，惟恐商賈之不折也。」（同上）「陛下……加惠百姓，而富人無五斗之積；不征重稅，而大商無巨萬之藏。」（同上）這種關心富商大賈的言論，與葉適「富人州縣之本，上下之所積」的「富人爲國富」（水心別集卷二）的說法，同是爲富人張目。從這樣的立場出發，他們要反對王安石的改革措施就不是偶然的了。

上孝宗皇帝第一書

臣竊惟中國天地之正氣也，天命之所鍾也，人心之所會也，衣冠禮樂之所萃也，百代帝王之所以相承也，豈天地之外夷狄邪氣之所可奸〔一〕哉！不幸而奸之，至於挈中國衣冠禮樂而寓之偏方〔二〕，雖天命人心猶有所繫，然豈以是爲可久安而無事也？使其君臣上下，苟一朝之安而息心於一隅，凡其志慮之經營，一切置中國於度外，如元氣偏注一肢，其他肢體，往往萎枯而不自覺矣，則其所謂一肢者，又何

恃而能久存哉！天地之正氣，鬱遏於腥羶〔三〕而久不得騁，必將有所發泄；而天命人心，固非偏方之所可久係也。東晉自元帝息心於一隅，而胡、羯、鮮卑、氐、羌迭起中國；中國無歲不尋干戈〔四〕，而江左〔五〕卒亦不得一日寧。然淵、勒〔六〕遂無遺種，而愍、懷〔七〕之痛，猶有所諉以安也。晉之植根，本無可言者。而江左諸臣，若祖逖、周訪、陶侃、庾翼之徒，皆有虎視河洛之意〔八〕。而桓溫之師，西至灞上，東至枋頭〔九〕，又於其間修陵寢於洛陽〔一〇〕，蓋猶未盡置中國於度外也，故劉裕竟能一平河、洛而後晉亡〔一一〕。百年之間，其事既已如此，而天地之正氣，固將有所發泄矣。元魏起而承之，孝文遂定都洛陽，以修中國之衣冠禮樂〔一二〕；而江左衣冠禮樂之舊，非復天命人心之所繫矣。是以一天下者，卒在西北而不在東南，天人之際，豈不甚可畏哉！一日之苟安，數百年之大患也。

恭惟我國家二百年太平之基，三代之所無也；二聖北狩〔一三〕之痛，漢、唐之所未有也。堂堂中國，而蠢爾醜虜安坐而據之。以二帝三王之所都，而爲五十年犬羊之淵藪，國家之恥不得雪，臣子之憤不得伸，天地之正氣不得而發泄也。方南渡之初，君臣上下，痛心疾首，誓不與虜俱生，卒能以奔敗之餘，而勝百戰之虜。及秦檜倡邪議以沮之，忠臣義士，斥死南方〔一四〕，而天下之氣惰矣。三十年之餘，雖西北流寓，皆抱孫長息於東南，而君父之大讎，一切不復關念，自非逆亮〔一五〕送死淮南，亦不知兵戈之爲何事也。況望其憤中國之腥羶，而相率北向以發一矢哉！丙午、丁未之變〔一六〕，距今尙以爲遠；而靖康皇帝之禍，蓋陛下卽位之前一年也〔一七〕。獨陛下奮身不顧，志在滅虜，而天下之人，安然如無事時，方口議腹非，以陛下爲喜功名而不恤後患，雖陛下亦不能以崇高之勢而獨勝之，隱忍以至於今，又十有七年

苟安也。

者舉一世而忘君父之大讎，此豈人道之所可安乎！使學者知學孔子，當導陛下以有爲，決不沮陛下以獸夷狄，皇皇奔走，義不能以一朝安。然卒於無所遇，而發其志於春秋之書，猶能以懼亂臣賊子〔一九〕。今矣〔一八〕。昔者春秋之時，君臣父子相戕殺之禍，舉一世皆安之。而孔子獨以爲三綱既絶，則人道遂爲禽

南師之不出，於今幾年矣。河洛腥羶，而天地之正氣抑鬱而不得泄，豈以堂堂中國，而五十年之間無一豪傑之能自奮哉？其勢必有時而發泄矣。苟國家不能起而承之，必將有承之者矣。不可恃衣冠禮樂之舊，祖宗積累之深，以爲天命人心可以安坐而久繫也。「皇天無親，惟德是輔；民心無常，惟惠之懷」〔二〇〕。自三代聖人，皆知其爲甚可畏也。春秋之末，齊晉秦楚皆衰，諸侯往往困於陪臣〔二一〕而不自振。當此之時，雖如魯衞之邦，苟能舉大義以正諸侯，則天下可以一指麾而定也。孔子惓惓斯世而卒莫能用。吳越起於蠻夷之小邦，而舉兵以臨齊晉，如履無人之地，遂伯諸侯〔二二〕。黃池之會〔二三〕，孔子之所甚痛也，天地之氣發泄於蠻夷之小邦，可以明中國之無人矣。王通有言：「夷狄之德，黎民懷之，三才其捨諸。」〔二四〕此今世儒者之所未講也。

今醜虜之植根既久，不可以一舉而遂滅；國家之大勢未張，不可以一朝而大舉；而人情皆便於通和者，勸陛下積財養兵以待時也。臣以爲通和者，所以成上下之苟安，而爲妄庸兩售之地，宜其爲人情之所甚便也。自和好之成十有餘年，凡今日之指畫方略者，他日將用之以坐籌也；今日之擊毬射鵰者，他日將用之以決勝也。府庫充滿，無非財也；甲胄鮮明，無非兵也；使兵端一開，則其迹敗矣。何

者？人才以用而見其能否，安坐而能者，不足恃也；兵食以用而見其盈虛，安坐而盈者，不足恃也。而朝廷方幸一旦之無事，庸愚齷齪之人，皆得以守格令，行文書，以奉陛下之使令，而陛下亦幸其易制而無他也。徒使度外之士，擯棄而不得騁，日月蹉跎，而老將至矣。臣故曰，通和者，所以成上下之苟安，而爲妄庸兩售之地也。東晉百年之間，南北未嘗通和也；故其臣東西馳騁而多可用之才。今和好一不通，而朝野之論，常如虜兵之在境，惟恐其不得和也，雖陛下亦不得而不和矣。

昔者金人草居野處，往來無常，能使人不知所備，而兵無日不可出也。今也城郭宮室，政教號令，一切不異於中國，點兵聚糧，文移往返，動涉歲月，一方有警，三邊騷動，此豈能歲出師以擾我乎？是固不知勢者之論也。然使朝野常如虜兵之在境，乃國家之福，而英雄所用以爭天下之機也，執事者胡爲速和以惰其心乎？晉、楚之戰於邲也〔二五〕，欒書以爲「楚自克庸以來，其君無日不討國人而訓之于『民生之不易，禍至之無日，戒懼之不可以怠』；在軍，無日不討軍實而申儆之于『勝之不可保，紂之百克而卒無後』〔二六〕」。晉楚之弭兵於宋也，子罕以爲「兵，所以威不軌而昭文德也，聖人以興，亂人以廢；廢興、存亡、昏明之術，皆兵之繇也；而求去之，是以誣道蔽諸侯也」〔二七〕。夫人心之不可惰，兵之不可廢，故雖成康〔二八〕之太平，猶有所謂「四征不庭」「張皇六師」〔二九〕者，此李沆之所以深不願眞宗皇帝之與虜和親也〔三〇〕。況南北角立之時，而廢兵以惰人心使之安於忘君父之大讎，而置中國於度外，徒以便妄庸之人，則執事者之失策亦甚矣。陛下何不明大義而慨然與虜絕也？貶損乘輿，卻御正殿〔三一〕，痛自克責，誓必復讎，以勵羣臣，以振天下之氣，以動中原之心，雖未出兵，而人心不敢惰矣；東西馳騁，而

人才出矣；盈虛相補，而兵食見矣；狂妄之辭不攻而自息，懦庸之夫不卻而自退縮矣。當有度外之士起而惟陛下之所欲用矣，是雲合響應之勢，而非可安坐而致也。臣請爲陛下陳國家立國之本末，而開今日大有爲之略，論天下形勢之消長，而決今日大有爲之機，伏惟陛下試幸聽之。

唐自肅、代〔三二〕以後，上失其柄，而藩鎮自相雄長，擅其土地人民，用其甲兵財賦；官爵惟其所命，而人才亦各盡心於其所事，卒以成君弱臣强，正統數易之禍。藝祖皇帝〔三三〕一興而四方次第平定，藩鎮拱手以趨約束，使列郡各得自達於京師，以京官權知〔三四〕，三年一易；財歸於漕司而兵各歸於郡，朝廷以一紙下郡國，如臂之使指，無有留難，自管庫微職必命於朝廷，而天下之勢一矣。故京師嘗宿重兵以爲固，而郡國亦各有禁軍，無非天子所以自守其地也。兵皆天子之兵，財皆天子之財，官皆天子之官，民皆天子之民。綱紀總攝，法令明備，郡縣不得以一事自專也。士以尺度而取，官以資格而進；不求度外之奇才，不慕絕世之雋功。天子蚤夜憂勤於上，以禮義廉恥嬰〔三五〕士大夫之心，以仁義公恕厚斯民之生，舉天下皆繇於規矩準繩之中，而二百年太平之基從此而立。然夷狄遂得以猖狂恣睢，與中國抗衡，儼然爲南北兩朝，而頭目手足混然無別。微澶淵一戰〔三六〕，則中國之勢浸微，根本雖厚而不可立矣。故慶曆增幣之事，富弼以爲朝廷之大恥，而終身不敢自論其勞〔三七〕。蓋「夷狄徵令，是主上之操也；天子供貢，是臣下之禮也」〔三八〕。夷狄之所以卒勝中國者，其積有漸也。立國之初，其勢固必至此。故我祖宗常嚴廟堂而尊大臣，寬郡縣而重守令。於文法之內，未嘗折困天下之富商巨室；於格律之外，有以容獎天下之英雄奇傑；皆所以助立國之勢而爲不虞之備也。慶曆諸臣，亦嘗憤中國之勢不振矣，而其

大要，則使羣臣爭進其說，更法易令，而廟堂輕矣，嚴按察之權，邀功生事，而郡縣又輕矣。豈惟於立國之勢無所助，又從而朘削之。雖微章得象、陳執中以排沮其事〔三九〕，亦安得而不自沮哉！獨其破去舊例，以不次用人，而勸農桑，務寬大，爲有合於因革之宜，而其大要已非矣，此所以不能洗夷狄平視中國之恥，而卒發神宗皇帝之大憤也。王安石以正法度之說首合聖意，而其實則欲籍天下之兵盡歸於朝廷，別行教閱以爲强也。括郡縣之利盡入於朝廷，別行封椿〔四〇〕以爲富也。青苗之政，惟恐富民之不困也〔四一〕；均輸之法惟恐商賈之不折〔四二〕也。罪無大小，動輒興獄，而士大夫緘口畏事矣；西北兩邊，至使內臣〔四三〕經畫，而豪傑恥於爲役矣。徒使神宗皇帝見兵財之數既多，銳然南征北伐，卒乖聖意，而天下之勢實未嘗振也。彼蓋不知朝廷立國之勢，正患文爲之太密，事權之太分；郡縣太輕於下而委瑣不足恃，兵財太關於上而重遲不易舉。祖宗惟用前四者以助其勢，而安石竭之不遺餘力，不知立國之本末者，眞不足以謀國也。元祐、紹聖，一反一覆〔四四〕，而卒爲夷狄侵侮之資，尙何望其振中國以威夷狄哉！南渡以來，大抵遵祖宗之舊，雖微有因革增損，不足爲輕重有無。如趙鼎〔四五〕諸臣，固已不究變通之理，而況秦檜盡取而沮毀之，忍恥事讎，飾太平於一隅以爲欺，其罪可勝誅哉！

陛下憤王業之屈於一隅，勵志復讎，而不免籍天下之兵以爲强，括郡縣之利以爲富，加惠百姓，而富人無五年之積；不重征稅，而大商無巨萬之藏；國勢日以困竭，臣恐尺籍之兵，府庫之財，不足以支一旦之用也。陛下早朝宴罷，以冀中興日月之功，而以繩墨取人〔四六〕，以文法涖事。聖斷裁制中外，而大臣充位；胥吏坐行條令，而百司逃責；人才日以闒茸〔四七〕，臣恐程文之士，資格之官，不足以當度外

之用也。藝祖皇帝經畫天下之大略，太宗皇帝已不能盡用，臣不敢盡具之紙墨，今其遺意，豈無望於陛下也！陛下苟推原其意而行之，可以開社稷數百年之基，而況於復故物乎！不然，維持之具既窮，臣恐祖宗之積累亦不足恃也。陛下試幸令臣畢陳於前，則今日大有爲之略，必知所處矣。

夫吳蜀天地之偏氣也，錢塘又吳之一隅也。當唐之衰，而錢鏐以閭巷之雄，起王其地〔四八〕，自以不能獨立，常朝事中國以爲重。及我宋受命，俶以其家入京師而自獻其土〔四九〕，故錢塘終始五代被兵最少，而二百年之間，人物日以繁盛，遂甲於東南。及建炎、紹興之間爲六飛所駐之地〔五〇〕，當時論者固已疑其不可以張形勢而事恢復也。秦檜又從而備百司庶府，以講禮樂於其中，其風俗固已華靡，士大夫又從而治園囿臺榭，以樂其生於干戈之餘，上下宴安而錢塘爲樂國矣。一隙之地，本不足以容萬乘，而鎮壓且五十年，山川之氣，蓋亦發泄而無餘矣。故穀粟桑麻絲枲之利，歲耗於一歲；禽獸魚鼈草木之生，日微於一日，而上下不以爲異也。公卿將相，大抵多江、浙、閩、蜀之人，而人才亦日以凡下。場屋之士〔五一〕以十萬數，而文墨小異，已足以稱雄於其間矣。陛下據錢塘已耗之氣，用閩浙日衰之士，而欲鼓東南習安脆弱之衆，北向以爭中原，臣是以知其難也。

荆襄之地，在春秋時，楚用以虎視齊晉，而齊晉不能屈也；及戰國之際，獨能與秦爭帝。其後三百餘年，而光武起於南陽〔五二〕，同時共事往往多南陽故人。又二百餘年，遂爲三國交據之地。諸葛亮由此起輔先主〔五三〕，荆楚之士從之如雲，而漢氏賴以復存於蜀。周瑜、魯肅、呂蒙、陸遜、陸抗、鄧艾、羊祜皆以其地顯名〔五四〕。又百餘年而晉氏南渡，荆雍常雄於東南，往往倚以爲强，梁竟以此代齊〔五五〕。及其氣

發泄無餘，而隋唐以來，遂爲偏方下州。五代之際，高氏獨常臣事諸國〔五六〕。本朝二百年之間，降爲荒落之邦，北連許汝，民居稀少，土產卑薄，人才之能通姓名於上國者〔五七〕，如晨星之相望。況至於建炎紹興之際，羣盜出沒於其間，而被禍尤極，以迄於今。雖南北分畫交據，往往又置於不足用，民食無所從出而兵不可繇此而進，議者或以爲憂，而不知其勢之足用也。其地雖要爲偏方，然未有偏方之氣五六百年而不發泄者；況其東通吳會〔五八〕，西連巴蜀，南極湖湘，北控關洛，左右伸縮，皆足爲進取之機。今誠能開墾其地，洗濯〔五九〕其人，以發泄其氣而用之，使足以接關洛之氣，則可以爭衡於中國矣。是亦形勢消長之常數也。

陛下慨然移都建業，百司庶府，皆從草創，軍國之儀，皆從簡略，又作行宮於武昌，以示不敢寧居之意，常以江淮之師爲虜人侵軼之備。而精擇一人之沈鷙有謀，開豁無他者，委以荊襄之任，寬其文法，聽其廢置，撫摩振厲於三數年之間，則國家之勢成矣。至於相時弛張以就形勢者，有非書之所能盡載也。石晉失盧龍一道以成開運之禍，蓋丙午丁未歲也〔六〇〕。明年，藝祖皇帝始從郭太祖〔六一〕征伐，卒以平定天下，其後契丹以甲辰敗於澶淵。而丁未戊申之間，眞宗皇帝東封西祀以告太平〔六二〕，蓋本朝極盛之時也。又六十年，而神宗皇帝實以丁未歲卽位，國家之事於是一變矣。又六十年而丙午丁未，遂爲靖康之禍，天獨啓陛下於是年，而又啓陛下以北向復讎之志。今者去丙午丁未，近在十年間耳〔六三〕。天道六十年一變，陛下可不有以應其變乎！此誠今日大有爲之機，不可苟安以玩歲月也。

臣不佞，自少有驅馳四方之志，常欲求天下豪傑之士而與之論今日之大計。蓋嘗數至行都，而人

物如林，其論皆不足以起人意，臣是以知陛下大有爲之志孤矣。辛卯壬辰〔六四〕之間，始退而窮天地造化之初，考古今沿革之變，以推極皇帝王伯之道，而得漢、魏、晉、唐長短之繇，天人之際昭昭然可察而知也。始悟今世之儒士，自以爲得正心誠意之學者，皆風痺不知痛癢之人也；舉一世安於君父之讎，而方低頭拱手以談性命，不知何者謂之性命乎！陛下接之而不任以事，臣於是服陛下之仁。又悟今世之才臣，自以爲得富國强兵之術者，皆狂惑以肆叫呼之人也；不以暇時講究立國之本末，而方揚眉伸氣以論富强，不知何者謂之富强乎！陛下察之而不敢盡用，臣於是服陛下之明。陛下厲志復讎，足以對天命；篤於仁愛，足以結民心；而又仁明足以臨照羣臣一偏之論，此百代之英主也。今乃驅委庸人，籠絡小儒，以遷延大有爲之歲月，臣不勝憤悱，是以忘其賤而獻其愚。陛下誠令臣畢陳於前，豈惟臣區區之願，將天地之神，祖宗之靈，實與聞之。干冒天威，罪當萬死！

（龍川文集卷一）

注釋

〔一〕奸，干犯。

〔二〕中國之衣冠禮樂，指全中國民族的文化。全句是說：把全中國民族的文化帶出來寄放在一側角的小地方。偏方，指南宋偏安時所管轄的政治區域。

〔三〕腥羶，騷臭氣，對正氣而言，這裏指當時南宋大敵金人，含有侮辱的意思。

〔四〕胡、羯、鮮卑、氐、羌，是晉時入居中國內地的五個少數民族，先後建立十六個國家，互相戰爭，歷史上稱爲「五胡十六國」。

〔五〕江左，卽江東，指長江下游江南一帶。長江從安徽到江蘇，略偏南北流向，所以有江左的稱呼。

〔六〕淵，劉淵，晉時前漢之主，匈奴族；勒，石勒，晉時後趙之主，羯族。

〔七〕愍，西晉愍帝司馬鄴，被漢（前趙）劉淵俘虜，後被劉聰所殺。懷，西晉懷帝司馬熾，被劉聰所虜，後被殺。

〔八〕祖逖，東晉元帝時人，官至鎭西將軍、豫州刺史，卒於大興四年（三二一年）。周訪，東晉元帝時人，官至南中郞將、督梁州諸軍事、梁州刺史，卒於大興三年（三二〇年）。陶侃，東晉元帝至成帝時人，官至太尉、都督江荆等州軍事、荆州刺史，卒於成帝咸和九年（三三四年）。庾翼，東晉成帝時人，都督江、荆等州軍事，康帝時移鎭襄陽，都督征討軍事，卒於穆帝永和元年（三四五年）。他們在東晉南渡以後，都欲北伐河、洛，恢復中原，到死爲止。河、洛，指黃河與洛水之間的地區。

〔九〕桓溫，譙國人，東晉穆帝司馬聃時爲征西將軍，永和十年（三五四年），率領步軍騎軍水軍北伐前秦，多次擊敗秦兵，進到灞上，後因缺乏糧食退軍。廢帝海西公司馬奕太和四年（三六九年），溫爲大司馬，又從兗州進軍攻伐前燕，進到枋頭，被慕容垂所敗。孝武帝寧康元年（三七三年）卒。

〔一〇〕晉穆帝司馬聃永和十二年八月，桓溫收復洛陽，謁諸陵，有毀壞者修復之，各置陵令。

〔一一〕劉裕，彭城人。東晉安帝元興二年（四〇三年），桓溫子桓玄廢帝自立，這時劉裕爲彭城內史，起兵擊敗桓玄。安帝義熙元年（四〇五年），迎安帝還建康。六年（四一〇年），滅南燕，俘獲慕容超。十三年（四一七年），滅後秦，俘獲姚泓。十四年（四一八年），殺安帝，立恭帝德文；元熙二年（四二〇年）六月，廢帝爲零陵王，自立爲帝，國號宋。死後稱爲宋武帝。

〔一二〕元魏，又稱後魏，本姓拓跋氏，屬鮮卑族，後改姓爲元，故稱元魏。孝文帝名宏，卽位於延興元年（四七一

年），太和十七年（四九三年）遷都洛陽，以後大興文治，提倡漢族文化，禁胡服胡語。

〔一三〕二聖，指宋帝徽宗趙佶、欽宗趙桓父子。欽宗靖康二年（一一二七年）四月，金軍侵入汴京，虜兩帝及家族親戚三千人北去，後死在金地。古代稱君主出外巡遊爲巡狩，宋朝君臣因諱言二帝被虜，託辭說是「北狩」。

〔一四〕宋徽宗、欽宗被虜，徽宗之子趙構向南逃避，渡長江後，在臨安建都稱帝，史稱南宋。當時宰相秦檜力主與金講和，紹興十一年（一一四一年），達成和議，對金稱臣，每年向金貢獻銀、絹二十五萬兩、疋，並割讓了大部分的土地，主戰的岳飛等被秦檜害死。

〔一五〕逆亮，指金主完顏亮，宋高宗紹興三十一年（一一六一年）十一月，因侵略南宋失敗，被臣下所殺。

〔一六〕指靖康元年（丙午）、二年（丁未）間二帝被金兵俘虜的事。

〔一七〕紹興二十六年（一一五六年），欽宗死在金國，紹興三十二年五月，南宋君臣得信，始行喪禮。孝宗趙眘卽位在紹興三十二年六月。

〔一八〕這書是在孝宗淳熙五年（一一七八年）上的。從紹興三十二年（一一六二年）到淳熙五年，計十七年。

〔一九〕孟子滕文公下：「孔子成春秋而亂臣賊子懼。」

〔二〇〕見僞古文尚書蔡仲之命。

〔二一〕諸侯的大夫對天子稱爲陪臣。

〔二二〕伯，又作霸。伯諸侯，爲諸侯之長。

〔二三〕春秋哀公十三年（前四八二年）左傳，魯晉吳三國會盟於黃池，尊吳王夫差爲盟長。

〔二四〕王通，隋人，引文見他所著文中子王道篇。

〔二五〕郯，春秋時代鄭國的地名，春秋宣公十二年（公元前五九七年）左傳記晉楚兩國戰於此地。

〔二六〕欒書，晉國的大夫，引文見左傳。「訓之于」「申儆之于」的「于」字，意義和「以」字相同。

〔二七〕弭兵，停止戰爭。春秋襄公二十七年（公元前五四六年），左傳記晉、楚、魯、衛、陳、蔡、宋、鄭、許、曹等國在宋國會盟，約定各國永遠息兵，停止戰爭，因此稱爲「弭兵之會」。這事是由宋國大夫向戌發起的，他自以爲立下了大功。引文是宋大夫子罕批評向戌的話。

〔二八〕成，周成王；康，周康王。

〔二九〕四征不庭，見僞古文尚書周官。不庭，指不來朝覲的諸侯。張皇六師，見尚書康王之誥。

〔三〇〕宋眞宗趙恒時，西夏主李繼遷攻下靈州，取西涼府，不久戰死，子德明繼位。景德三年（一〇〇六年），德明請講和稱臣，眞宗答應了，封他爲西平王。李沆，宋眞宗時的宰相，是當時主戰最力的人。西夏是党項族，繼遷本姓拓跋氏。

〔三一〕古代皇帝外出，按照典禮規定，有一定的儀仗隊；在宮裏有正殿和偏殿，上朝時都坐正殿。遇到天災人禍時，上朝不坐正殿，出外減少儀仗，表示自己有了過失。

〔三二〕肅代，唐肅宗李璵和代宗李豫父子。

〔三三〕藝祖皇帝，宋太祖趙匡胤。

〔三四〕五代時軍閥專權，地方官吏多用武官。宋朝初年，爲了救濟這種弊病，多用文官担任各地方行政事務，仍然帶着中央官吏的職銜，稱爲權知州事、權知軍事等。

〔三五〕嬰，維繫，束縛。

〔三六〕宋眞宗時，契丹進攻保州、定州各地，景德元年（一〇〇四年）十月，眞宗親自領兵出戰。十二月，契丹要求講和，眞宗答應了，雙方達成和議，每年由宋朝送給銀十萬兩，絹二十萬疋，史稱「澶淵之盟」。

〔三七〕慶曆（一〇四一——一〇四八年），眞宗子仁宗趙禎的年號。當時契丹向宋要求割讓關南一帶的地方，否則就要動兵，仁宗派富弼兩次往契丹談判，富弼同契丹使臣回國，最後定議允許每年再增送契丹銀絹各十萬兩疋。仁宗因此要賞賜富弼，把他升爲翰林學士，他不肯受，說道：「增幣非臣本意，……敢受賞乎！」

〔三八〕這是賈誼對漢文帝說的話，見漢書賈誼傳。上面有「今匈奴嫚侮侵掠，……而漢歲致金絮采繒以奉之」等句。徵令是說匈奴向漢發號施令，徵取金繒等物。作者在這裏借用爲宋對契丹贈送金幣的批評。

〔三九〕仁宗慶曆三年（一〇四三年），范仲淹、富弼以爲「共理天下，惟守宰最要，請嚴諸路轉運按察使之選，轉運逐路自擇知州，知州逐州自擇知縣」。後爲宰相章得象、陳執中所沮。慶曆五年（一〇四五年），罷諸路轉運使帶按察之名。

〔四〇〕宋太祖時，在講武殿後設立內庫，把多餘的錢財存儲其中，以備兵旅、饑饉之用，叫做封樁庫。王安石當政，利用封樁庫錢爲基金，預買民間紬絹，先貸給人民封樁錢若干，令次年輸絹，隨收利息。

〔四一〕宋神宗熙寧二年（一〇六九年），依王安石的主張，實行青苗法。農民每年在春種期青黃不接的時候，可以向官府借錢，到穀熟以後歸還，利息二分，隨夏秋時期的租稅繳納，用各地常平倉的積穀作爲本錢。這是爲了農民每年在這時期往往用重利向有錢的地主富商借錢，王安石認爲實行此法就可以減輕農民被地主富商剝削。當時代表豪族地主階級的司馬光等都極力反對這政策，並且因爲官吏的貪污壓迫，終於失敗。這裏說「恐富民之不因」，可見作者也是站在地主階級的立場的。

〔四二〕均輸法始於漢桑弘羊，熙寧二年依王安石的提議實行。因爲當時全國各地向中央政府上貢皇室需用的各種物品，每年都有定額，從遠方運到京都，運費很大，運到以後，貨物太多，反而不值錢。地主富商在官府徵收的時候，可以囤積起來，抬高價格，到京都貨多價賤的時候，又壓低價格，因此取利。均輸法規定一切物品不必從本地方運來，可以把近地賤價的上貢，按照中央所需要的各種物品，隨時隨地收購，使地主富商無從取利，因此受到代表地主富商利益的蘇轍等人的反對。

〔四三〕內臣，指宦官李憲、王中正、李祥、李繼和等人。

〔四四〕元祐（一〇八六——一〇九四年）、紹聖（一〇九四——一〇九八年），都是神宗之子哲宗趙煦的年號。神宗死後，他的母親高太后掌權，信任司馬光，元祐時罷一切新法。八年（一〇九三年），高太后死，次年改年號爲紹聖，任用王安石派的章惇，恢復一切新法，所以這裏說「一反一覆」。

〔四五〕趙鼎，宋高宗的宰相。

〔四六〕繩墨是正曲直的工具，以繩墨取人，是說用一定格式來取人。

〔四七〕闒茸，卑鄙下賤。

〔四八〕錢鏐，杭州人，五代時起兵與黃巢的農民起義軍爲敵，佔據吳越等地，梁太祖朱溫封他爲吳越王。

〔四九〕錢俶，錢鏐的孫子，宋太祖統一中國，俶把他所管轄的十三州獻給宋太祖，自己做宋朝的官。

〔五〇〕建炎（一一二七——一一三〇年）和紹興（一一三一——一一六二年），都是宋高宗的年號。高宗南渡後，建都臨安。皇帝的馬車用六匹馬，稱六飛，六飛所駐之地是說皇帝停留的地方。

〔五一〕場屋是科舉時代考試文士的地方，場屋之士就是應考的人。

〔五二〕光武，東漢光武帝劉秀，南陽郡人，漢皇室的後裔。王莽地皇三年（二二年），劉秀在南陽的舂陵起兵，戰勝王莽，後來做了東漢第一代皇帝。

〔五三〕諸葛亮本琅邪陽都人，曾隱居南陽，後佐劉備取荊州，定益州。所以這裏說「由此起輔先主」。

〔五四〕周瑜、魯肅、呂蒙、陸遜、陸抗，都是三國時吳人，三國志吳志有傳。鄧艾，三國時魏人，三國志魏志有傳。羊祜也是魏人，後來做了晉朝的官，晉書有羊祜傳。周瑜等人都在荊襄一帶立過功，羊祜曾任晉都督荊州諸軍事，所以這裏說他們「皆以其地顯名」。唯鄧艾雖爲義陽棘陽人，曾在陳、項、壽春一帶興修水利，又在淮南、北屯田，但其生平與荊襄無關，陳項壽春及淮南、北亦非荊襄屬地，當是作者記憶有誤。

〔五五〕梁，南北朝時蕭衍的國號，蕭衍在南齊和帝蕭寶融時封梁王，後廢帝自立，死後諡武帝。他在南齊主東昏侯寶卷時曾任雍州刺史，建立軍功。東晉嘗僑置雍州於襄陽，所以這裏說「以此代齊」。

〔五六〕高氏，指高季興、從誨父子。季興曾任梁荊州節度使，梁亡後歸後唐，封南平王。季興死後，從誨又歷事後唐、石晉、後漢各朝。

〔五七〕能通姓名於上國者，能在京做官的人。

〔五八〕吳，吳郡；會，會稽郡。吳會，指吳越一帶地方。

〔五九〕洗濯，比喻爲教育、提拔的意思。

〔六〇〕晉是五代時石敬瑭的國號，因爲他姓石，所以稱石晉，也稱後晉。敬瑭本來是後唐的臣子，因反唐被攻，向契丹求救，以割讓盧龍道及雁門關以北諸州作報酬，終於靠契丹的兵力滅了後唐，被契丹立爲晉帝。開運是繼承他帝位的姪子石重貴的年號，丙午、丁未是開運三年、四年（九四六——七年），當時與契丹失和，終於被契丹所滅，

重貴也被虜。

〔六一〕郭太祖，五代時後周帝郭威。

〔六二〕丁未、戊申，眞宗景德三年（一〇〇六年）和大中祥符元年（一〇〇八年）。當時宰相王欽若勸眞宗僞造天書，作爲祥瑞，誇示自己有了大功業，天下太平，可以封禪。大中祥符元年十月，東至泰山封禪。四年（一〇一一年）二月，又西出潼關，祀西嶽，至汾陰祀后土。

〔六三〕陳亮上書的那年是戊戌，再過七年就是丙午。

〔六四〕辛卯、壬辰，孝宗乾道七年、八年（一一七一——一一七二年）。

問答 節錄

〔一〕三代以仁義取天下，本於救斯民，而非以位爲樂也。齊威挾尊周以自私，敗商周之常經，而開爭奪篡殺之禍，其流既慘矣〔二〕。秦合天下以奉一人，恣其所欲爲。陳涉〔三〕因斯民之不忍，徒手大呼，而劉項〔三〕藉之以起。沛公〔四〕號爲寬大長者，三章之約〔五〕，足以動天下而入其心，宜本於爲民而起矣。方其窮時，縱觀秦皇帝，嘆曰，「大丈夫當如此！」〔六〕其意豈出於爲民耶？天下既定，周防曲慮，如一家私物，此豈三代公天下之法耶？唐太宗與劉文

靖之謀似矣，與其父謀所以免禍，而迫脅以從之，何其舛也！尊隋之舉，代王之立，殆若濯泥於水〔七〕。而明白洞達之事，僅能以九錫歸諸有司耳〔八〕。其所以守之者，又密於漢，則其義豈足自附於三代乎？然而國祚之久長，斯民之愛戴，曾不減於夏、商，何也？民不可欺，則其取守之道，必有可言者矣。

昔者生民之初，類聚羣分，各相君長，其尤能者，則相率而聽命焉，曰皇，曰帝。蓋其才能德義，足以爲一代之君師，聽命者不之焉則不厭也。世改而德衰，則又相率以聽命於才能德義之特出者。天生一世之人，必有出乎一世之上者以主之，豈得以世次而長有天下哉！

以至於堯，而天下之情僞日起，國家之法度亦略備矣。君臣有定位，聽命有常所，非天下之人所得而自制也。朱均之不肖〔九〕，非如桀、紂〔一〇〕之足以亡天下，而堯以爲非天下之賢聖，不宜在此位，豈以法度定天下之心而私諸不肖之子哉！取舜禹於無所聞知之人而歷試以事，以與天下共之，然後舉而加諸天下之上。彼其心固以天下爲公，而其道終不可常也。禹以爲苟未得非常之人，則立與子之法以定天下之心。子孫之不能皆賢，則有德者一起而定之，不必其在我，固無損於天下之公也。湯以爲天下旣已聽命於一家，而吾之子孫不擇其可與之者，而使不肖者或得以自肆於民上，則非所以仁天下也，故或世或及〔一一〕，惟其賢而已。不幸而與之不當其人，則天下之公議，終不以私之吾家也。武王、周公合天下之諸侯，使之小大相承，而方伯實總之以聽命於天子。天子不能以一人之私而制天下也，故定立嫡之法，以塞覬覦爭奪之門，而君臣之定分，屹然如天地之不可干矣，此豈一世之故哉！

秦以智力兼天下而君之，不師古始，而欲傳之萬世，使天下疾視其上，翻然欲奪而取之。勢力一去，則田野小夫，皆有南面稱孤之心。競智角力，卒無有及沛公者，而其德義又眞足以君天下，故劉氏得以制天下之命〔一一〕。使劉氏不有以大異乎天下之姓氏，則君臣之分猶可干，而三代之統緒未可繼也。周防曲慮〔一二〕，豈其將以私天下哉？定于一而已。曹孟德一有私天下之心，而天下爲之分裂者十餘世〔一三〕。及李氏〔一四〕之興，則猶劉氏之舊也。彼其崛起之初，眇然一亭長〔一五〕耳；其盛者不過一少年子弟，安知天下之大慮，而勃然有以拯民於塗炭〔一六〕之心。三章之約，非蕭何〔一七〕所能教；而定天下之亂，又豈劉文靖之所能發哉？彼其初心，未有以異於湯武也。而其臣凡下，無以輔相之，雖或急於天位，隨事變遷，而終不失其初救民之心，則大功大德固已暴著於天下矣。

孔孟以天下之賢聖，而適當春秋戰國之亂，卒不得行其道以拯民於塗炭者，無其位也。易曰：「天地之大德曰生。聖人之大寶曰位〔一八〕。」又曰：「縣象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富貴〔一九〕。」苟誠其人而欲得其位者，其心猶可察也。使漢唐之義不足以接三代之統緒，而謂三四百年之基業可以智力而扶持者，皆後世儒者之論也。世儒之論不破，則聖人之道無時而明，天下之亂無時而息矣，悲夫！

〔六〕周、召、毛、畢，實佐文武以有天下〔二〇〕。成康既沒，王朝之公卿，往往皆諸公之子孫族屬。比閭族黨之賢，修身飭行以自見於斯世者非一人；其卓然者，豈不可與諸公之子孫族屬共執國政哉？然而位終不得過大夫。人才之特起，不幸而非世家，則不得以任公卿之位，此果何法也？春秋譏世卿〔二一〕，而人才之特起者，終無一人得附見於冊書，雖聖人之法，亦不

免隨世而立歟？漢高帝與蕭曹〔三〕諸公共起而亡秦，天下既定，非嘗更當時之事者，不以任公卿也。賈生特起之才，天子明知之而不得用，非獨絳灌之專其寵利也〔三〕。然公孫弘〔四〕自海瀕而登宰相，則天下自此多事矣。唐太宗雖以房杜〔五〕爲宗臣，而天下之賢者始雜而用之。然其後遂無世臣之可倚，更任迭用，雖賢君亦不克其終，豈君臣之際無終始之義，則其勢必至此耶？然合天下而君之，而獨私於共事之臣，宜非聖人之公道，而周、漢之法，果可爲通行之法乎？

君臣，天地之大義也；君臣不克其終，則大義廢而人道闕矣，此豈苟然之故哉！方天地設位之初，類聚羣分，以戴其尤能者爲之長君，奉其能者爲之輔相。彼所謂后王君公，皆天下之人推而出之，而非其自相尊異，據乎人民之上也。及法度既成，而君臣有定位。舜命夔以典樂教胄子〔六〕，蓋欲其君臣相與世守之，以達天地之大義。三代既以世次而有天下，其相與肇造人紀而維持其國家者，亦欲其代修祖父之業，而君臣相保，與國無窮；使天下之人有所觀仰愛戴，而不敢窺伺其間，以覬幸國柄，横生意見，紊亂綱紀，使天地大義有所廢闕，而厭故喜新，敗亡相尋而不悟也。惟其子孫族屬舉不足以當賢者之選，而後廣求天下之賢聖，以庶幾於一遇而中接墜業，不敢有加焉，如高宗之於傅說〔七〕是也，此豈君臣之常法哉！

孔子之作春秋，其於三代之道，或增或損，或從或違，必取其與世宜者舉而措之，而不必狥其舊典，然於君臣之大義，未之有改也。其譏世卿，蓋譏其不擇世臣之賢者而用之，甚者遂使世其官，而人人輕

視其上，皆有掩而取之之心，其勢必至於君臣之不相保，故惓惓於一世之賢者，悉使之附見於冊書，如蔡季、紀季、楚屈完、齊高子、魯季友、叔肸、宋子哀〔二八〕之徒，往往非公族則其世家之舊也。使皆得若人而用之，則何厭於世臣，而欲求天下特起之賢於不可知之際哉！至於死生恩禮之厚，而適遭變故，或不以其道終，則正色書之，而無間於曹、莒之小國〔二九〕，所以究極天地之大義而明示之後世者也。故孟子以爲故國必有世臣，至於不得已而後使卑踰尊，疏踰戚，然猶必取其國人皆曰賢者〔三〇〕。繇此言之，豈樂於君臣之不相保，而新故相易，以求快一時之耳目哉！戰國朝暮反覆之禍，蓋起於君臣之不相保也。

漢高帝以匹夫而有天下，視平時之等夷無非可疑之人，故其臣不自保其首領，而天地之大義不復明矣，然猶不使後生新學得以參乎其間也〔三一〕。唐太宗則參而用之，更一世而盡忘其舊，甚者朝爲君臣而暮爲路人，故以勢相臨而不復以恩相保〔三二〕，緩急無一人之足依，而方顧望草萊之賢〔三三〕者以爲己用，豈不殆哉！

惟我本朝，於天下之賢者，必使之歷中外〔三四〕，養其資望，而後至於大用。故其人往往足以重人之國家，而子孫習識其本末源流家世，守之至於一二百年而不替。嗚呼！是天地之大義，而非君臣之私恩也。天下不能皆特起之賢，則超舉顯擢，豈可率以爲常乎！朝暮不相保，則是棄爵位於草萊，大義廢而天下離矣。

（龍川文集卷三）

注釋

〔一〕齊威，即齊桓公小白，宋避欽宗諱，改桓爲威。桓公死後，五公子爭立，即所謂「開爭奪篡殺之禍」。

〔二〕陳涉名勝，秦末農民起義的領導者。

〔三〕劉，劉邦；項，項羽。

〔四〕沛公卽劉邦，初起於沛，稱沛公，後建漢朝，稱爲高祖。

〔五〕劉邦攻秦，西入咸陽後，對秦人說：「父老苦秦苛法久矣。……吾當王關中，與父老約法三章耳：殺人者死，傷人及盜抵罪。」事見史記高祖本紀。

〔六〕事見史記高祖本紀。

〔七〕唐太宗李世民與他的謀士劉文靖謀廢隋煬帝楊廣，尊之爲太上皇，立他的孫子代王（後謚恭帝）楊侑爲帝。世民的父親唐高祖李淵原是隋臣，當初沒有知道這計劃，並不贊成，因受世民迫脅，只好允許。後來楊廣在江都（今揚州）被宇文化及所殺。不久，李淵又廢隋恭帝，自立爲帝。

〔八〕九錫，古時天子對諸侯有大功的賜九種品物，稱爲九錫。王莽代漢，先使漢帝加九錫，並作九錫文稱頌他的功德，成爲後來歷代皇帝禪代前的例行故事，大家知道這是禪代的前奏曲。以九錫歸諸有司，是說把禪代的主張推在別人身上，好像自己並無此意。

〔九〕朱，丹朱，堯的兒子；均，商均，舜的兒子。

〔10〕桀、紂，夏桀、商紂，歷來認爲是無道的帝王。

〔一一〕世，父子相傳；及，兄終弟及。商代往往兄死後弟繼承君位，最後沒有兄弟可以繼位，才傳於子，所以這裏說「或世或及」。

〔一二〕周防，防備周密；曲慮，考慮細密。

〔一三〕孟德，曹操字。漢末稱魏王，爲三國魏國的始祖，追尊爲魏武帝。魏曹氏父子篡漢，接下去晉司馬氏父子篡魏，宋劉裕篡晉，齊蕭道成篡宋，梁蕭衍篡齊，陳陳霸先篡梁，隋楊堅篡周。從三國到南北朝長期分裂。又從曹丕篡漢的黃初元年（二二〇年）到楊堅篡周的開皇元年（五八一年），經歷了三百六十多年。古稱三十年爲一世，所以說十餘世。

〔一四〕李氏，指唐高祖李淵、太宗世民父子。

〔一五〕劉邦初起爲泗上亭長。

〔一六〕塗，泥潭；炭，炭火：比喻人民受苦難。僞古文尚書仲虺之誥：「民墜塗炭。」拯民於塗炭，是說把人民從泥潭和火坑裏救出來。

〔一七〕蕭何，漢高祖的謀臣。

〔一八〕見周易繫辭下。大寶，重大的寶器。位，君位。

〔一九〕見周易繫辭上。

〔二〇〕周，周公旦；召，召公奭；毛，毛公；畢，畢公。文武，周文王、武王。

〔二一〕世卿，世世爲卿，父死子繼。春秋隱公三年公羊傳：「尹氏者何？天子之大夫也。其稱尹氏何？貶。曷爲貶？譏世卿；世卿，非禮也。」孔子譏世卿本此。

〔二二〕蕭、曹，蕭何、曹參。

〔二三〕賈生，賈誼，漢文帝時人，著有賈誼新書。絳，絳侯周勃；灌，灌嬰：都是漢文帝時當權的大臣。史記賈生列傳上說，文帝要重用賈誼，受到周勃灌嬰等人的阻撓。

〔二四〕公孫弘，菑川人，漢武帝時爲丞相。

〔二五〕房杜，房玄齡、杜如晦，都是唐太宗的重臣。

〔二六〕見尚書舜典。

〔二七〕高宗，殷高宗武丁，把傅說從傅巖的勞工中提拔出來，用以爲相。

〔二八〕蔡季，春秋時蔡君弟；紀季，紀君弟；屈完，楚公族；高子，齊公族高傒；季友，魯公子；叔肸，魯君弟；子哀，宋公族高哀。

〔二九〕春秋對於曹、莒小國的臣子或賢或否，也都作了記載。如昭公二十年「夏，曹公孫會自鄸出奔宋」。公羊傳：「奔未有言自者，此其言自何？畔（叛）也。畔則曷爲不言其畔？爲公子喜時之後諱也。」又昭公五年：「莒牟夷以牟婁及防茲來奔。」左傳：「牟夷非卿而書，尊地也。」

〔三〇〕孟子梁惠王下：「所謂故國者，非謂有喬木之謂也，有世臣之謂也。……國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不愼與！諸大夫皆曰賢，未可也，國人皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之。」

〔三一〕漢高帝劉邦打平天下後，誅殺功臣，如韓信、彭越、英布都被殺。他所信用的，係蕭何、曹參、陳平、周勃都是跟他一起打天下的功臣，沒有後生新學。

〔三二〕唐太宗李世民即帝位後，任用的大臣時常更換。如貞觀元年（六二七年）的宰相，用長孫无忌，二年就罷免。二年用杜如晦，三年罷免。四年用侯君集，十七年被殺。九年用蕭瑀，十年罷免。見新唐書卷六十一宰相表上。

〔三三〕草萊之賢，指在野的賢人。

〔三四〕敭歷中外，是說經歷中央和地方的官職。

勉彊行道大有功論

天下豈有道外之事哉？而人心之危，不可一息而不操也。不操其心，而從容乎聲色貨利之境，以泛應乎一日萬幾〔一〕之繁，而責事之不效，亦可謂失其本矣。此儒者之所大懼也。夫道非出於形氣之表，而常行於事物之間者也。人主以一身而據崇高之勢，其於聲色貨利，必用吾力焉而不敢安也；其於一日萬幾，必盡吾心焉而不敢忽也。惟理之徇，惟是之從，以求盡天下賢者之心，遂一世人物之生，其功非不大，而不假於外求，天下固無道外之事也；不恃吾天資之高，而勉彊於其所當行而已。漢武帝好大喜功，而董仲舒言之曰「勉彊行道大有功」〔二〕，可謂責難於君者矣。請試申之：

昔者堯、舜、禹、湯、文、武汲汲，仲尼皇皇。彼皆大聖人也，安行利行〔三〕，何所不可，又復何求於天地之間而若此其切哉！蓋人心之危，道心之微〔四〕，出此入彼，間不容髮，是不可一息而但已也。夫喜怒哀樂愛惡欲之所以受形於天地而被色而生者也，六者得其正則爲道，失其正則爲欲。而況人君居得致之位，操可致之勢，目與物接，心與事俱，其所以取吾之喜怒哀樂愛惡者不一端也，安能保事事物物之得其正哉！一息不操，則其心放矣；放而不知求，則惟聖罔念〔五〕之勢也。夫道豈有他物哉？喜怒哀樂愛惡得其正而已。行道豈有他事哉？審喜怒哀樂愛惡之端而已。不敢以一息而不用吾力，不盡吾心，則彊勉之實也。賢者在位，能者在職，而無一民之不安，無一物之不養，則大有功之驗也。天

祐下民而作之君，豈使之自縱其欲哉？雖聖人不敢不念，固其理也。

武帝雄材大略，傑視前古，其天資非不高也；上嘉唐虞，下樂商周，其立志非不大也。念典禮之漂墜，傷六經之散落，其意亦非止於求功夷狄以快吾心而已，固將求功於聖人之典，以與三代比隆，而爲不世出之主也。而不知喜怒哀樂愛惡一失其正，則天下之盛舉，皆一人之欲心也，而去道遠矣，有功亦止於美觀耳。堯舜之都俞〔六〕，堯舜之喜也，一喜而天下之賢智悉用也；湯武之誥誓，湯武之怒也〔七〕，一怒而天下之暴亂悉除矣；此其所以爲行道之功也。經典之悉上送官，非武帝之私喜也，用爲私喜，則眞僞混淆，徒爲虛文耳；夷狄之侵侮漢家，非武帝之私怒也，用爲私怒，則人不聊生，徒爲世戒耳。使武帝知彊勉行道，以正用之，則表章而聖人之道明，必非爲虛文也；誅討而夷夏之勢定，必不爲世戒也；其功豈可勝計哉！武帝奮其雄材大略，而從容於聲色貨利之境，以泛應乎一日萬幾之繁，而不知警懼焉，何往而非患也！

說者以爲武帝好大喜功，而不知彊勉學問，正心誠意，以從事乎形器之表，溥博淵泉而後出之〔八〕；故仲舒欲以淵源正大之理，而易其膠膠擾擾之心，如枘鑿之不相入；此武帝所以終棄之諸侯也。夫淵源正大之理，不於事物而達之，則孔孟之學眞迂闊矣，非時君不用之罪也。齊宣王之好色，好貨，好勇，皆害道之事也，孟子乃欲進而擴充之。好色，人心之所同，達之於民無怨曠，則彊勉行道以達其同心，而好色必不至於溺，而非道之害也。好貨，人心之所同，而達之於民無凍餒，則彊勉行道以達其同心，而好貨必不至於陷，而非道之害也。人誰不好勇，而獨患其不大耳〔九〕。人心之所無，雖孟子亦不能以順

而誘之也。不忍一牛之心，孟子欲其擴充之，以至於五十之食肉，六十之衣帛，八口之無饑，而謂之王道〔一〇〕。孟子之言王道，豈爲不切於事情！梁惠王問利國，未爲戾於道也；移民移粟，未爲無意於民也。孟子皆不然之，而力以仁義爲言〔一一〕。蓋計較利害，非本心之所宜有，其極可以至於忘親後君，而無可達於事物之理，非好貨好色之比，而況不忍一牛之心乎！

聖賢之所謂道，非後世之所謂道也。爲人上者，知聲色貨利之易溺，而一日萬幾之可畏，彊勉於其所當行，則庶幾仲舒之意矣，夫天下豈有道外之事哉！

（龍川文集卷九）

注釋

〔一〕尚書皋陶謨：「一日二日萬幾。」幾原是微細的意思，後來稱天子事務繁忙爲「一日萬幾」。

〔二〕語出董仲舒的賢良對策：「彊勉行道，則德日起而大有功。」見漢書董仲舒傳。

〔三〕禮記中庸：「或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。」

〔四〕僞古文尚書大禹謨：「人心惟危，道心惟微。」

〔五〕尚書多方：「惟聖罔念作狂。」這是說：卽使是聖人，如果不記住行善的重要，也可以成爲狂愚的人。

〔六〕都，嘆美之詞；俞，然可之意。見尚書堯典。

〔七〕尚書有湯誓，相傳爲湯伐桀誓師之詞；又有牧誓，爲武王伐紂誓師之詞。

〔八〕語本禮記中庸：「溥博淵泉而時出之。」溥博是大，淵泉是深。這是說必須把道德蓄積得大而且深才行動。

〔九〕見孟子梁惠王下。

〔一〇〕見孟子梁惠王上。

〔一一〕見孟子梁惠王上。

送王仲德序

昔祖宗〔一〕盛時，天下之士各以其所能自效，而不暇及乎其他，自後世觀之，而往往以爲朴陋，而不知此盛之極也。其後文華日滋，道德日茂，議論日高，政事日新，而天下之士已不安於平素矣。衆賢角立，互相是非，家家各稱孔孟，人人自爲稷契〔二〕，立黨相攻以求其說之勝。最後章蔡諸人以王氏之說一之〔三〕，而天下靡然，一望如黃茅白葦之連錯矣。至渡江以來，天下之士始各出其所能，雖更秦氏〔四〕之尙同，能同其諛而不能同其說也。二十年之間，道德性命之說一興，迭相唱和，不知其所從來。後生小子讀書未成句讀，執筆未免手顫者，已能拾其遺說，高自譽道，非議前輩，以爲不足學矣。世之爲高者得其機而乘之，以聖人之道爲盡在我，以天下之事無所不能，能麾其後生以自爲高而本無有者，使惟己之向，而後欲盡天下之說一取而教之，頑然以人師自命。雖聖天子建極〔五〕於上，天下之士猶知所守，吾深惑夫治世之安有此事乎，而終懼其流之未易禁也。

王仲德於亮爲隣人，少有俊才，不自滿足。翻然往從葉正則〔六〕學問，盡交永嘉之俊造〔七〕；而猶

未以爲足也，又將從正則於吳門以畢其業。蓋其學日進而未可量，其所成就，夫豈獨異於後生之爲高者，雖頑然以人師自命者，不能銜之而使移也。亮老矣，將賴其隣以自强，於其行也，爲說以先之；其歸也，必有以復我。

（龍川文集卷十五）

注釋

〔一〕祖宗，指宋朝上代的皇帝。

〔二〕稷、契，唐虞時的賢臣。

〔三〕章，章惇，宋哲宗首相；蔡，蔡京，徽宗首相。王氏，指王安石。章惇蔡京都贊成王安石的主張。

〔四〕秦氏，指秦檜。

〔五〕尚書洪範：「皇建其有極。」皇極本作大中解，是建立大中之道的意思，後來把建極當作君主掌握統治大權。

〔六〕葉適字正則，永嘉人。

〔七〕禮記王制有秀士、選士、俊士、造士，俊造指優秀的士人。

送吳允成運幹序

往三十年時，亮初有識知，猶記爲士者必以文章行義自名，居官者必以政事書判自顯，各務其實而

極其所至，人各有能有不能，卒亦不敢强也。自道德性命之說一興，而尋常爛熟〔一〕無所能解之人自託於其間，以端慤靜深爲體，以徐行緩語爲用，務爲不可窮測以蓋其所無，一藝一能，皆以爲不足自通於聖人之道也，於是天下之士始喪其所有，而不知適從矣。爲士者恥言文章行義而曰盡心知性，居官者恥言政事書判而曰學道愛人，相蒙相欺，以盡廢天下之實，則亦終於百事不理而已。及其徒既衰，而異時熟視不平者合力共攻之，無鬚之禍〔二〕，濫及平人，固其所自取者，而出反之慘〔三〕乃至此乎！

三山吳允成，少以氣自豪，出手取科目，隨輒得之，來尉永康，遇事風生。一日枉車過余，講客主之禮，若見所畏，且語余：「子所交皆一世老蒼〔四〕，至等輩〔五〕已是第三四行人。葉同年〔六〕爲我言如此。我家世以官爲家者也，我父自力於官事而與世爲忤，子盍爲我誦數前聞而言其所以致此者！」余惘然失歎，意以爲雖知所從來而不敢言也。自是相與往來如舊故，縱談〔七〕其所長以暴白〔八〕於一時，雖老於吏道者，亦知敬其人文章行義，政事書判，並擧兼能而不可掩，而道德性命之說，政自不相妨也。於其中間，余受無鬚之禍尤慘，而允成亦深察余心，左右扶持，雖慘不至於極，以此猶相歡而無間也。

及其去永康，余將敍其本末以累其行李〔九〕，而多病因循，念之耿耿。後三年始克爲之，蓋新天子龍飛〔一〇〕之十二月九日也。而允成方俛首於將漕糟丘之職〔一一〕，若新爲吏者，其志嚮豈有窮哉！

（龍川文集卷十五）

注　釋

〔一〕爛熟，比喻腐朽透頂。

〔二〕後漢書何進傳：「袁紹勒兵捕宦者，無少長皆殺之，或有無鬚而誤死者。」因此說受寃爲「無鬚之禍」。

〔三〕孟子梁惠王下：「出乎爾者，反乎爾者也。」出爾是我以此待人，反爾是人以此報我。出反之慘，是說當時道學家盡力攻擊別人，後來被別人反攻受禍。

〔四〕老蒼，老年人。

〔五〕等輩，同輩人。

〔六〕同年，同一年考取科名的人。

〔七〕縱臾卽慫恿，亦作縱臾，勸導的意思。

〔八〕暴白，表揚。

〔九〕行李，行裝。累其行李，是說自己無用的文章會使他的行裝加多，成爲累贅。

〔一〇〕周易乾卦：「九五，飛龍在天，利見大人。」後世稱天子爲九五之尊，飛龍在天爲登帝位。新天子指宋光宗趙惇。

〔一一〕將漕糟丘之職，主管漕司和酒稅的官職。

與應仲實

與仲實別，於今八年矣。禍患奔走，自分死生不相聞知。既而適有天幸，遂得比數於人。然猶於故舊之書，闕然不講，幾若自外於門下者。重惟少之時猖狂妄行，鄉閭所不齒。仲實以儒先生撫摩煦

飫〔一〕，若昆弟朋友，雖識者亦有不擇交之疑，而仲實不顧也。困苦之餘，百念灰冷，視前事已若隔世，洗心滌慮，謂可以承君子之教矣。而八年之間，話言不接，吉凶不相問弔，反有白頭如新〔二〕之嫌。退而求之，敢外其責！

去年秋，羣試監中〔三〕，有司以爲不肖，始決意爲息肩弛擔〔四〕之計。所居僻左，有疑孰問，恃仲實輩人在爾。方圖緩步造謁，遇仲實有行都〔五〕之役，逡巡〔六〕數月，遂聞新除〔七〕。官況絕佳，職事簡少，儒先生雅宜處之。斯道之伸，此其權輿〔八〕，喜甚至於不寐！前月末，始聞來歸，暑溽如許，不敢輒詣齋閣。又思此別相見定何時，進退首鼠〔九〕，卒以其所欲求正於仲實者而寓之書。亮兩年來，方悟孟子所謂「人之所以異於禽獸者幾希」〔一〇〕。仁於我何常之有，朝可夷而暮可跖也〔一一〕；不仁於我亦何常之有，朝可跖而暮可夷也。「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖」〔一二〕，非聖人姑爲是訓。「無若丹朱傲」，「無若受之酗於酒」〔一三〕，亦非獨憂治世而危明主，人心無常，果如是也。曾子曰：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。今而後，吾知免夫小子〔一四〕！」子張曰：「君子曰終，小人曰死，吾今日其庶幾乎〔一五〕！」古之賢者，其自危蓋如此，此所以不愧屋漏而心廣體胖也〔一六〕。世之學者，玩心於無形之表，以爲卓然而有見。事物雖衆，此其得之淺者，不過如枯木死灰〔一七〕而止耳。得之深者，縱橫妙用，肆而不約，安知所謂「文理密察」〔一八〕之道？泛乎中流，無所底止，猶自謂其有得，豈不可哀也哉！故格物致知之學，聖人所以惓惓於天下後世，言之而無隱也。夫道之在天下，何物非道，千塗萬轍，因事作則。苟能潛心玩省，於所已發處體認，則知「夫子之道忠恕而已」〔一九〕非設辭也。

亮少不自力，放其心而不知求〔一〇〕，行年三十，始知此事。日用之間，顛倒錯紊，如理亂絲，更無着手處。日復一日，終不免於自棄，不識仲實其何以救之。近作十篇，往求櫽括〔一一〕，置其言語而索其理之非是，批於左方，使得於是省焉。仲實於亮可以無慊矣，切毋以故意待之，曰是曰好而已。

儒釋之道，判然兩塗，此是而彼非，此非而彼是。而溺於佛者，直曰其道有吾儒所未及者。否亦曰，其精微處脗合無間。而高明之士猶曰儒釋深處所差秒忽爾。此舉世所以溺焉而不自知，雖知其非者，亦如猩猩知酒之將殺己，且罵而且飲之也〔一二〕。近世張給事〔一三〕學佛有見，晚從楊龜山學，自謂能悟其非，駕其說以鼓天下之學者，靡然從之。家置其書，人習其法，幾纏縛膠固，雖世之所謂高明之士，往往溺於其中而不能以自出。其爲人心之害，何止於戰國之楊墨也。亮不自顧，嘗痛心焉。而力薄能鮮，無德自將，有言不信，徒慨然而止耳。然使賊假募士之名，得入帳下，一旦起而縛之，此李元平所以孺弄於李希烈〔一四〕也。苟無儒先生駕說以闢之，則中崩外潰之勢遂成，吾道之不絕如縷耳！仲實力可以有爲者，其將何辭！

胸中所懷千萬，念遂爲仲實言之，而筆困紙窮，不能以究。暑伏恐未可迎侍，上道果未有日，向當握手一吐其肺腑，不敢以相擾動自外也。萬一便上道，恐宅眷既衆，必不免從諸應取道龍窟，過我爲一夕之款否？是所望也，不敢必也。若從銅坑口取界牌，所省不能一二里，而紆曲亦不少矣。臨紙無任惓惓。

（龍川文集卷十九）

注釋

〔一〕撫摩煦飫，關懷愛護的意思。

〔二〕白頭如新，語本史記鄒陽傳。索隱：「人不相知，自初交至白頭，猶如新也。

〔三〕這一句是說在國子監內參加集體考試。

〔四〕息肩弛擔，息下肩膀，鬆掉負擔。這裏表示不想再考試做官。

〔五〕行都，除了首都以外，作爲政府於緩急之際臨時移駐之用的國都，這裏指臨安。

〔六〕逡巡，遷延。

〔七〕新除，新受做官的任命。

〔八〕權輿，開始。大戴禮誥志篇：「孟春百草權輿。」

〔九〕首鼠，亦作首施，是雙聲聯詞，和躊躇、踟躕的意義相同。

〔一〇〕見孟子離婁。

〔一一〕夷，伯夷；跖，盜跖。伯夷代表賢人，盜跖代表壞人。可夷可跖，是說可以做賢人，可以做壞人。

〔一二〕見尚書多方。「惟聖罔念作狂」見勉彊行道大有功論注五；「惟狂克念作聖」，是說狂愚的人如果能夠記住行善的重要，就可以成爲聖人。

〔一三〕引文上句見尚書益稷，下句見尚書無逸。受，商紂。

〔一四〕見論語泰伯。

〔一五〕見禮記檀弓。

〔一六〕不愧屋漏，見詩經大雅抑篇和禮記中庸，不欺暗室的意思。心廣體胖，見禮記大學。

〔一七〕莊子齊物論：「身固可使如槁木而心固可使如死灰乎？」枯木死灰，是說身心寂然不動，像無知無覺的人。

〔一八〕見禮記中庸，意思是說對一切事理要加以仔細的考察。

〔一九〕見論語里仁。

〔二〇〕語本孟子告子上：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」

〔二一〕櫽括，矯正邪曲的工具。求櫽括，就是請指正的意思。

〔二二〕淮南子氾論訓「猩猩知往而不知來」，高注：「猩猩，人面獸身，黃色，見人狂走。又嗜酒，人以酒搏之，飲而不耐息，不知當醉以禽其身。」這原是寓言，還說猩猩能說人話，明知人給酒喝是要捉牠，却還一邊喝，一邊罵人。這裏比喻人的自投羅網，至死不悟。

〔二三〕這是指楊時的弟子張九成，字子韶，號橫浦。楊時，當時從學者稱爲龜山先生。朱熹說張九成「學於龜山之門，而逃儒以歸于釋」。今傳有張橫浦集，宋元學案有橫浦學案。

〔二四〕唐德宗時，李希烈叛，李元平募兵防禦，希烈暗使人應募，遂擒元平。孺弄，當做小孩子一般來玩弄。

甲辰答朱元晦書〔一〕

五月二十五日，亮方得離棘寺〔二〕而歸，偶在陳一之架閣處，逢一朱秀才，云方自門下來，嘗草草附數字。到家，始見潘叔度兄弟遞到四月間所惠教，發讀恍然，時猶未脫獄也。訊後遂見秋深，伏惟燕居

有相，台候動止萬福。比過紹興，方見精舍雜詠所謂櫂歌〔三〕者。自宇宙而有茲山，卻賴羊叔子以發洩其光輝矣〔四〕。恨不得從容其間，以聽餘論，略分山水之餘味以歸，徒切健仰而已。韓記陸詩〔五〕亦見錄本，深自嘆姓字日以湮沒，筆力日以荒退，不能以言語附見諸公之後塵，爲可愧耳。張果老下驢兒〔六〕，豈復堪作推磨用！已矣，無可言者。司馬遷有言，「貧賤未易居，下流多謗議」〔七〕，因來敎而深有感焉。

亮之生於斯世也，如木出於嵌巖嶔崎之間；奇蹇艱澀，蓋未易以常理論；而人力又從而掩蓋磨滅之，欲透復縮，亦其勢然也。亮二十歲時，與伯恭同試漕臺〔八〕，所爭不過五六歲。亮自以姓名落諸公間，自負不在伯恭後，而數年之間，「地有肥磽，雨露之養，人事之不齊」〔九〕，伯恭遂以道德爲一世師表。而亮陸沉〔一〇〕殘破，行不足以自見於鄉閭，文不足以自奮於場屋，一旦遂坐於百尺樓下〔一一〕，行路之人皆得以挨肩疊足，過者不看，看者如常，獨亮自以爲死灰有時而復然也。伯恭晚歲亦念其憔悴可憐，欲抆拭而俎豆之〔一二〕，旁觀皆爲之嘻笑，已而嘆駭，已而怒罵。雖其徒甚親近者，亦皆睨視不平，或以爲兼愛太泛，或以爲招合異類，或以爲稍殺其爲惡之心，或以爲不遺疇昔雅故。而亮又戲笑玩侮於其間，謗議沸騰，譏刺百出，亮又爲之揚揚焉以資一笑。凡今海內之所以云云者，大略皆出於此耳。

伯恭晚歲於亮尤好，蓋亦無所不盡，箴切誨戒，書尺具存。顏淵之犯而不校〔一三〕，淮陰侯之俛出跨下〔一四〕，俗諺所謂赤梢鯉魚，齏甕可以浸殺〔一五〕，王坦之以爲天下之寶當爲天下惜之〔一六〕，所謂「克己復禮〔一七〕」者，蓋無一時不以爲言。亮不能一一敬遵其戒則有之，而來諭謂伯恭相處於法度之外，欲有所

言，必委曲而後敢及，則當出於其徒之口耳。如亮今歲之事，雖有以致之，然亦謂之不幸可也。當路之意，主於治道學耳。亮濫膺無鬚之禍，初欲以殺人殘其命，後欲以受賂殘其軀，推獄百端，搜尋竟不得一毫之罪。而撮其投到狀一言之誤，坐以異同之罪，可謂吹毛求疵之極矣！最好笑者，獄司深疑其挾監司之勢，鼓合州縣以求賂。亮雖不肖，然口說得，手去得，本非閉眉合眼，矇瞳精神，以自附於道學者也。若其眞好賄者，自應用其口手之力，鼓合世間一等官人相與爲私，孰能禦者？何至假秘書〔一八〕諸人之勢，干與州縣以求賄哉！獄司吹毛求疵，若有纖毫近似，亦不能免其軀矣。

亮昔嘗與伯恭言，亮口誦墨翟之言，身從楊朱之道〔一九〕，外有子貢之形，內居原憲之實〔二〇〕。亮之居鄉，不但外事不干與，雖世俗以爲甚美，諸儒之所通行，如社倉義役〔二一〕及賑濟等類，亮力所易及者，皆未嘗有分毫干涉。只是口嘮噪，見人說得不切事情便喊一響，一似曾干與耳。凡亮今日之坐謗者，皆其虛影也。惟經獄司鍛鍊，方知是虛。然亮自念有虛形而後有虛影，不恤世間毀譽怨謗，雖可以自立，亦可以招禍。今年取金印如斗大，周伯仁猶以此取禍於王茂弘〔二二〕。自六月二日歸到家，方欲一切休形息影。而一富盜乘其禍患之餘，因亮自妻家回，聚衆欲箠殺之，其幸免者天也。不知今年是何運數，自是雖門亦不當出矣。秘書若更高着眼，亮猶可以舒一寸氣；若猶未免以成敗較是非，以品級論輩行，則塗窮之哭，豈可復爲世人道哉！

李密有言，「人言當指實，寧可面諛」〔二三〕。研窮義理之精微，辯析古今之同異，原心於秒忽，較禮於分寸，以積累爲功，以涵養爲正，睟面盎背，則亮於諸儒誠有愧焉。至於堂堂之陣，正正之旗，風雨雲

靁，交發而並至，龍蛇虎豹，變見而出沒；推倒一世之智勇，開拓萬古之心胸，如世俗所謂麤塊大臠，飽有餘而文不足者，自謂差有一日之長。而來敎乃有義利雙行王霸並用之說，則前後布列區區，宜其皆未見悉也。海內之人，未有如此書之篤實眞切者，豈敢不往復自盡其說，以求正於長者！

自孟、荀論義利王霸〔二四〕，漢唐諸儒未能深明其說。本朝伊洛諸公〔二五〕，辯析天理人欲，而王霸義利之說於是大明，然謂「三代以道治天下，漢唐以智力把持天下」〔二六〕，其說固已不能使人心服，而近世諸儒，遂謂三代專以天理行，漢唐專以人欲行，其間有與天理暗合者，是以亦能久長。信斯言也，千五百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日〔二七〕，萬物何以阜蕃，而道何以常存乎？故亮以爲漢唐之君，本領非不洪大開廓，故能以其國與天地並立，而人物賴以生息。惟其時有轉移，故其間不無滲漏。曹孟德本領一有蹺欹〔二八〕，便把捉天地不定，成敗相尋，更無着手處，此卻是專以人欲行，而其間或能有成者，有分毫天理行乎其間也。諸儒之論，爲曹孟德以下諸人設可也，以斷漢唐，豈不寃哉！高祖太宗〔二九〕豈能心服於冥冥乎？天地鬼神亦不肯受此架漏。謂之雜霸者，其道固本於王也。諸儒自處者曰義曰王，漢唐做得成者曰利曰霸，一頭自如此說，一頭自如彼做，說得雖甚好，做得亦不惡，如此卻是義利雙行，王霸並用。如亮之說，卻是直上直下只有一個頭顱做得成耳。向來十論〔三〇〕，大抵敷廣此意。只如太宗，亦只是發他英雄之心，誤處本秒忽，而後斷之以大義，豈右〔三一〕其爲霸哉！發出三綱五常之大本，截斷英雄差誤之幾微，而來諭乃謂其非三綱五常之正，是殆以人觀之而不察其言也。王霸策問〔三二〕，蓋亦如此耳。

夫人之所以與天地並立爲三者，以其有是氣也。孟子終日言仁義，而與公孫丑論一段勇〔三三〕如此之詳，又自發爲浩然之氣，蓋擔當開廓不去，則亦何有於仁義哉！氣不足以充其所知，才不足以發其所能，守規矩準繩，而不敢有一毫走作，傳先民之說，而後學有所持循，此子夏所以分出一門而謂之儒也〔三四〕，成人之道，宜未盡於此。故後世所謂有才而無德，有智勇而無仁義者，皆出於儒者之口。才德雙行，智勇仁義交出而並見者，豈非諸儒有以引之乎？故亮以爲學者學爲成人，而儒者亦一門戶中之大者耳。秘書不教以成人之道而教以醇儒自律，豈揣其分量則止於此乎？不然，亮猶有遺恨也。狂瞽輒發，要得心膽盡露，可以刺劂而補正之耳。秘書勿以其狂而廢其往復，亦若今世相待之淺也。

向時祭伯恭文〔三五〕，蓋亦發其與伯恭相處之實，而悼存亡不盡之意耳。後生小子，遂以某爲假伯恭以自高，癡人面前，眞是不得說夢。亮非假人以自高者也；擎拳撑脚，獨往獨來，於人世間亦自傷其孤零而已。秘書若不更高着眼，則此生眞已矣，亮亦非縷縷自明者也。痛念二三十年之間，諸儒學問，各有長處，本不可以埋沒，而人人須着些針線；其無針線者，又卻輕佻，不是屈頭〔三六〕肩大擔底人。所謂至公血誠者，殆只有其說耳。獨秘書傑特崇深，負孔融、李膺〔三七〕之氣，有霍光、張昭〔三八〕之重，卓然有深會於亮心者，故不自知其心之惓惓，言之縷縷也。

去年承惠李贊皇集〔三九〕，令評其人，且欲與春秋戰國何人爲比。此公幹略威重，唐人罕有其比，然亦積穀做米把纜放船之人耳。遇事雖打疊得下，胸次尚欠恢廓，手段向欠跌蕩。其去姚元崇〔四〇〕尚欠三兩級，要亦唐之人物耳，何暇論夫春秋、戰國哉。管敬仲、王景略〔四一〕之不作久矣，臨染〔四二〕不勝浩嘆

（龍川文集卷二十）

之至！

注釋

〔一〕甲辰，宋孝宗淳熙十二年（一一八四年）。

〔二〕棘寺，指大理寺。陳亮曾入大理寺獄。唐書刑法志：「古者斷獄必訊於三槐九棘之間。」大理寺主刑獄，所以稱爲棘寺。

〔三〕朱熹所作武夷精舍雜詠中有「千巖猿鶴友，愁絕棹歌聲」的詩句，另有武夷櫂歌十首，均見朱文公文集。

〔四〕叔子，晉羊祜字。羊祜曾鎮守襄陽，峴山有紀念他的碑。這裏是對朱熹的恭維話，意思是說武夷將會因他而揚名，和峴山因羊祜而得名一樣。

〔五〕韓文，即朱熹癸未與陳同甫書所云「韓丈亦許爲作記文也」。韓疑是韓子師。陸詩，陸不知是何人。

〔六〕俗傳張果老爲唐代八仙之一，常騎驢行遊。這裏以張果老比朱熹，自比驢子。

〔七〕漢書司馬遷傳報任安書：「且負下未易居，下流多謗議。」負下指卑賤。史記張儀傳注：「負養，賤人也。」所以這裏改負下爲貧賤。

〔八〕伯恭，呂祖謙字。南宋時，令士人就各路轉運司應考，使漕運主其事，所以說試漕臺。

〔九〕以上引孟子告子上用種麥作爲比喻的話，說明自己的不發達是有客觀條件的。

〔一〇〕陸沈，莊子則陽：「方且與世違，而心不屑與之俱，是陸沈者也。」注：「人中隱者，譬無水而沈。」

〔一一〕比喻地位低下。百尺樓見三國志魏志陳登傳，劉備用臥在百尺樓上比喻陳登的品格高尚。

〔一二〕抆拭，摩擦潔淨的意思。俎豆是盛祭品的器具，在俎豆裏的祭神物品都是潔淨高貴的。俎豆之，就是把

他提到高貴的地位。

〔一三〕犯而不校，受到觸犯不計較。語見論語泰伯。

〔一四〕淮陰侯，漢韓信的封爵。韓信年輕時被人輕視，有人對他說：「你如有膽量，就把我殺死，否則從我的跨下鑽出去。」韓信竟忍辱地從那人的跨下鑽出。跨史記作袴，字同。

〔一五〕赤同尺。赤梢鯉魚，不到一尺長的小鯉魚。齏甕，腌菜甏。傳說大鯉魚能够化龍，這裏說小鯉魚可以在腌菜甏裏淹死，是被人看輕的意思。

〔一六〕語見晉書王坦之傳。

〔一七〕論語顏淵篇：「克己復禮爲仁。」

〔一八〕秘書，指朱熹。朱熹在孝宗時曾任秘書省秘書郎。

〔一九〕墨翟主張兼愛，楊朱主張爲我，見孟子滕文公。

〔二〇〕子貢富，原憲貧，二人都是孔子弟子。

〔二一〕社倉又叫義倉，創始於隋時，南宋時，朱熹又加提倡。辦法是：積粟於倉，夏季貸給貧乏的人，冬季加息償還，如遇饑荒，可以免息。南宋時，令人民隨家境貧富出田穀助役，按戶輪充，稱爲義役。

〔二二〕事見晉書周顗傳及王導傳。伯仁，周顗字；茂弘，王導字。王導的從兄王敦叛晉，導被牽累，求顗助己，顗暗中設法救他，當面却特地不同他說話，只對左右說：「今年殺諸賊奴，取金印如斗大繫肘。」後來王敦要殺周顗，徵求王導的意見，王導因爲這句話懷恨在心，不加援救。到後來王導看到周顗保救他的文件，才說：「我雖不殺伯仁，伯仁由我而死。」

〔二三〕李密，隋末唐初人，隋書有傳。他曾對楊玄感說：「阿諛順意，又非密之本圖。」

〔二四〕見孟子梁惠王、公孫丑等篇及荀子王霸篇。

〔二五〕伊洛，伊水、洛水，都在洛陽附近。伊洛諸公，指程顥、程頤兄弟，因爲他們居住洛陽。

〔二六〕二程遺書卷十一載程顥說的話：「三代之治，順理者也；兩漢以下，皆把持天下者也。」

〔二七〕架漏、牽補，見朱熹答陳同甫注五。

〔二八〕孟德，曹操字。蹺欹，又作蹺蹊、蹊蹺，詭詐可疑的行徑。

〔二九〕高祖，指漢帝劉邦；太宗，指唐帝李世民。

〔三〇〕龍川文集有酌古論二十篇，這裏所謂十論，大概是他先寫成的十篇。

〔三一〕右，贊美推崇的意思。

〔三二〕指前問答一。

〔三三〕見孟子公孫丑上。

〔三四〕子夏卽卜商，孔子弟子。史記仲尼弟子列傳上說「子夏少孔子四十四歲，孔子旣沒，子夏居西河教授」，並引論語：「子謂子夏曰：『汝爲君子儒，無爲小人儒。』」這裏是把子夏作爲賤儒，暗譏朱熹一派。

〔三五〕呂祖謙先陳亮卒，龍川文集有祭呂東萊文。

〔三六〕屈同倔，倔强。

〔三七〕孔融、李膺都是東漢末年的名士，有才氣。

〔三八〕霍光是漢昭帝、宣帝的權臣，班固漢書說他可以比周公、伊尹。張昭是三國時吳孫策孫權的重臣，曹丕

典略說「吳中謂之仲父（管仲）」。

〔三九〕李德裕，贊皇人，唐武宗時爲相，封衛國公，有李衛公文集二十卷，別集十卷，外集四卷。

〔四〇〕姚元崇，卽姚崇，唐玄宗時有名的宰相。

〔四一〕管敬仲，卽管仲，春秋時齊桓公的當權大臣。景略，王猛字，前秦主苻堅的謀臣，晉書有傳。

〔四二〕舊稱用筆蘸墨寫字爲染翰。臨染，臨寫信的時候。

葉適

葉適字正則，南宋永嘉人。生於高宗紹興二十年（一一五〇年），死於寧宗嘉定十六年（一二二三年）。孝宗淳熙五年（一一七八年）進士，官至工部侍郎，知建康府兼沿江制置使。寧宗時，韓侂胄發動對金戰爭，兵敗，以罪死，葉適被誣附和韓侂胄起兵，奪職去官。晚年，居永嘉城外水心村，人稱水心先生。著有水心文集、別集、習學記言等。事迹詳宋史卷四三四儒林傳及宋元學案卷五四水心學案。

這裏選錄了始論一、治勢、財計、紀綱一、紀綱二、進卷總義、進卷中庸和習學記言若干條。

在學術思想上，葉適是南宋永嘉學派的集大成者。黃宗羲在艮齋學案中曾說：「永嘉之學，敎人就事上理會，步步著實，言之必可使行，足以開物成務。蓋亦鑒一種閉眉合眼、朦朧精神、自附道學者，於古今事物之變，不知爲何等也。」因此，葉適在政治上是和主和派作鬥爭的主戰派，在哲學上，則是和朱熹一派的「坐而講堯、舜、三代之舊，不思夷夏之分」的所謂性理之學作鬥爭的唯物主義派。

對於當時有關南宋存亡的對金關係問題，葉適首先和妥協投降派堅決劃清界限，主張抵制金軍，規復「故疆」。但他不贊成韓侂胄的那種無準備的冒險作法，而主張實行所謂的「堡塢之議」。其具體辦法是：「先擇瀕淮沿漢數十州郡，牢作家計。州以萬家為率，國家大捐緡錢二千萬為之立廬舍，具牛種，置器仗。耕織之外，課習戰射。計一州有二萬人勝兵，三數年間，家計完實，事藝精熟。二十萬人聲勢聯合，心力齊同。敵雖百萬，不敢輕撓。如其送死，倚塹以待。當是時，我不渝約，挑彼先動，因其際會，河南可復。既復之後，於已得之地更作一重。」他認為這樣進行，便可以收到「氣壯志強，實力足恃。雖無大戰，敵自消縮。況謀因力運，雖大戰亦無難」（以上均見水心學案）的效果。這種依靠人民，層層設防，步步推進的計劃，在當時的情況下，是合於「言之必可使行」的原則的。

葉適在政治經濟思想上，也具有樸素的唯物主義傾向。在治勢篇裏，他主張要認清天下的形勢，並根據國家客觀存在的條件，採取主動的辦法，使形勢為自己所利用，而不致為形勢所逼迫。他認為這是治理國家的根本方針。

在紀綱篇，他認為國家的紀綱和法度雖然是一致的，但兩者所關涉的方面有細、大的不同。法度的缺失，遠不及紀綱的缺失之嚴重。實際上，他所謂的紀綱，就是統治階級在政治上處理中央和地方以及各階級、階層間的關係的根本原則和相應的制度問題。

在財計篇，他說：「夫聚天下之人，則不可以無衣食之具。」又說：「古之人未有不善理財

而爲聖君賢臣者。」他區別了「理財」和「聚斂」的根本不同所在。他認爲「以天下之財與天下共理之」，「不以自利，雖百取而不害」。這是說取之於民而用之於民的才是「理財」，取之於民而用以自利的就是「聚斂」。他很感慨地說：「今之言理財者，聚斂而已矣。」他認爲「有民然後有君，有君然後有國」。這些都是對傳統的「以義爲利，不以利爲利」和「民爲邦本」的思想的發揮。他不是把義和利絕對地分開，而是把義和利密切地結合起來；不是把君放在民的前面，而是把民放在君的前面。這表現了一種樸素的民主思想的因素。

習學紀言是葉適對於哲學遺產的總批判書，他的批判對象，據陳振孫說：「自孔子之外，古今百家，隨其淺深，咸有遺論，無得免者」（直齋書錄解題卷十），不僅涉及了廣泛的範圍，而且也抓住了關鍵性問題。通過這些批判，顯示出葉適思想的唯物主義光芒。他首先在世界觀上，反對了老子關於道「先天地生」的觀點和「盡遺萬事而特言道」的學風。他認爲，「自古聖人，中天地而立，因天地而教，道可言，未有於天地之先而言道者。」又說：「物之所在，道則存焉。……道雖廣大，理備事足，而終歸之於物。」在進卷總義中，他更明白的說：「上古聖人之治天下，至矣。其道在於器數；其通變在於事物；……無驗於事者，其言不合；無考於器者，其道不化；論高而實違，是又不可也。」在葉適看來，所謂道就存在於具體的「器」和「物」之中，必須從事具體器和物的分析，才能掌握抽象的原則。他認爲「道」不能離開器物而獨存，乃是古代儒者的眞正傳統，所以「周官言道則兼藝」（習學紀言卷七），「詩稱禮樂，未嘗

不兼玉帛、鐘鼓」，「禮非玉帛所云，而終不可以離玉帛；樂非鐘鼓所云，而終不可以離鐘鼓」。如果「盡遺萬事而特言道」，便是「離言以爲禮，離行以爲樂」，便是「言行不相待，而寄之以禮樂之虛名，不惟禮樂無所據，而言行先失其統」（同上卷八）了。這裏，他所說的「道」，雖然有封建倫常綱紀的意思，但他認爲「道」是不能離開「天地」「器」「物」而存在的。

從這個觀點出發，葉適在認識論上，既首先注重耳目之官的感性認識，又注重思想、言說的理性認識。他主張「欲折衷天下之義理，必盡考詳天下之事物而不謬」（水心文集卷二十九題姚令威西溪集）。他認爲感性認識是由外到內的，而理性認識則由內到外，「古人未有不內外交相成而至於聖賢」的。他還不能理解到認識是反映客觀世界的意識作用，但是由於對於「內外交相成」的體驗，他覺察到了感性認識和理性認識的相互關係。他反對那種離開外在的事物，「賤耳目」而「專以心性爲宗主」或「獨持心」的各色各樣的唯心主義思想。他的認識論和世界觀，基本上是一致的。

更進一步，在倫理思想上，葉適以爲人生根本是動的。他反對以人性爲靜，和以物爲欲的學說。他認爲把天理和人欲完全分割的說法是「擇義未精」的。對於漢高祖和唐太宗的評價問題，他和陳亮的意見不完全相同。陳亮認爲漢高祖和唐太宗所以能夠建立功業，是由於他們有「拯民于塗炭之心」，或有「救民之心」，從動機着眼。葉適則認爲他們都不是爲人民而是爲自己謀利益的人物，雖然從客觀的效果上說，他們在得志以後的作爲對於當時人民比較

有利。這樣評價歷史人物，就表現了具體分析的精神。

此外，他對於儒家傳統的六經及戰國諸子等重要文獻，在習學記言裏，也提出了不少疑問和非難，尤其對於道學正統派的所謂「子思得之曾子，孟軻本之子思」的道統傳授說，反對得更為激烈。他一方面用「曾子不在四科之目，……舍孔子而宗孟軻，則於本統離矣」（孫之宏習學記言嘉定十[illegible]序）為理由，揭露了正統派對哲學史的捏造；另一方面，又對周、程、張、朱所代表的「近世之學」進行了尖銳的搏鬥。認為他們都是「出入於佛老甚久」（習學記言卷四九），認為「程氏誨學者必以敬為始」「非孔氏本旨」（文集卷一〇敬亭後記），程張氏的解經「未幾於性」（文集卷十二陰陽精義序），朱熹「聽蔡季通預卜藏穴」為「通人大儒之常患」。這種敢於對空談性理的道學鬥爭的精神，在當時是有進步意義的。

但是，應該指出，葉適並沒有完全跳出唯心主義和形而上學的舊框子。這表現在他的論「一」與「兩」的對立統一關係上。他在進卷中庸一文裏，曾說：「道原於一而成於兩，古之言道者必以兩。凡物之形陰陽、剛柔、逆順、向背、奇耦、離合、經緯、紀綱，皆兩也。夫豈惟此，凡天下之可言者皆兩也，非一也。一物無不然，而況萬物？萬物皆然，而況其相禪之無窮者乎？」從這一段話看，葉適顯然已經覺察到對立面相互統一的原理，包含有辯證法的因素。但接着又說：「及其為兩也，則又形具而機不運、迹滯而神不化，然則是終不可耶？彼其所以通行於萬物之間，無所不可而無以累之，傳於萬世而不可易，何歟？嗚乎，是其所謂中庸者

耶？然則中庸者所以濟物之兩而明道之一者也。爲兩之所能依而非兩之所能在者也。水至於平而止，道至於中庸而止矣。」這樣，一進入了社會歷史理論的領域，他就離開了眞理。中庸既在於調和矛盾的對立（「濟物之兩」），而闡發其實質上的統一（「明道之一」），當然也就不能允許有徹底的階級鬥爭。因而他一方面深刻地揭發了南宋時代貴族勢家和廣大人民在經濟利益上的尖銳矛盾，主張對貴族勢家的封建特權加以限制（別集卷二民事上中）；另一方面又不承認「廣、勝、黃巢之流」的「閭巷小人」有「議政」的權力（文集卷二〇故禮部尙書龍圖閣學士黃公墓誌銘）。而且還大倡其「富人者州縣之本，上下之所賴也」的「富人爲國富」的論調（別集卷二民事下）。他要求的是「水至於平而止，道至於中庸而止」，也就是說要以「州縣之本、上下之所賴」的「富人」爲最終界限，他的哲學思想體系中的階級烙印是十分明白的。

始論一

有天下之大，必盡天下之慮；不盡天下之慮，鮮無患矣。

太祖太宗受天命，身自剪平者七國〔一〕，盡有漢唐之天下，惟燕薊前入契丹〔二〕，力未能復。而趙保吉兄弟亂西方，靈夏繼陷〔三〕。其後耶律〔四〕浸驕，繼遷始自立〔五〕，邊益警備矣。當國事者不復深究始末，直以中國既大也，道德既富也，患不能保境土息人民而已，豈不足於二陲〔六〕之區區哉！非惟不務

討伐二虜〔七〕以定西北之疆域；而乃反行聘使封冊以申百年之誓信，屈意而奉幣帛，專力而守和好，同此者爲正論，異此者爲浮薄。方其盛時，南北相爲兄弟，而天下無兵，安寧久於前世，自以爲天下之慮盡於此矣。

然而憑侮不除，芽蘖終在，小人因其間隙，倡復燕之謀〔八〕，前釁始鋤，後患隨出〔九〕，民心未變，而國家之守離矣。始也誤委三鎭，而兩河諸城猶以死固拒，太原之帥猶力竭而後就擒〔一〇〕；建炎〔一一〕嗣統，獨已失者河東耳，其他固在也。大臣怯懦不能當，日夜以謀退却，於是二年始盡失河南、北，紹興元年〔一二〕又失京東、西，三年又失五路，此非有叛將亂臣據而與我爭衡者也。劉豫乃自女眞援立之爾，又黏罕死，僞齊廢〔一三〕，虜用事厭兵，舉數千里之地以還我〔一四〕。夫不戰而得數千里地，天誘之也。然一旦兀朮背盟苦戰〔一五〕，則所爲分畫者，纔江以北，淮以南，而我亦莫敢較焉。至顏亮屠隕〔一六〕，北方潰亂，歸義之民處處屯聚。京東、西、秦、鳳、熙河州縣相次而復，中國之威庶幾振矣。然宰輔無狀，踵失策，繼舊盟，卒亦黽勉割四要郡畀之〔一七〕，徒使中原遺黎飮泣內恨，絕望於我。

夫我不能守，則民雖不爲變而終以分裂；我不能守，則地雖已得，而終以失之；其故豈有他哉？始慮事之不盡而其患至此也。慮事不盡，使百七十載之天下不因民之怨叛而直失其大半，隘處江浙，以爲南北之成形，六十年矣。嗟夫！是已往之事，不可追而悔者也。方來之慮不盡，則天下之患又將有甚於此者，豈可坐而講堯、舜、三代之舊〔一八〕，洋洋焉，熙熙焉，而不思夷夏之分，不辨逆順之理，不立讎恥之義，一切聽其爲南北之成形，以與宋、齊、梁、陳〔一九〕並稱而已者乎？

成敗，瞬息也；得失，反覆也；何常之有！慮不盡，則昔之天下雖大而不能守；慮之盡，則今之天下豈惟能守之，而反可以取之矣。故以一取百，帝王之慮也；以一取十，霸强之慮也；以一取一，必至之慮也。加以思夷夏之分，辨逆順之理，立讎恥之義，又取吾之所失，而非冒彼之所得也，愈於必至之慮也。夫以一取百，以一取十，其難明矣，然取之者，慮之盡也；以一取一，其易明矣，然不取之者，慮之不盡也。今將盡天下而慮之，而後以一取一者可得而見，故不可以泛辭舉，不可以偏說定，不可以遠事言也。

（孫衣言刻水心先生文集卷四以下簡稱水心文集）

注釋

〔一〕七國，指荆南高繼冲，後蜀孟昶，南漢劉鋹、南唐李煜、吳越錢俶、北漢劉繼元及後周。剪，剪除，滅亡。

〔二〕燕薊，指後晉石敬瑭割給契丹的燕雲十六州。

〔三〕趙保吉兄弟，即李繼遷、李繼捧。繼遷曾一度降宋，宋賜名趙保吉。宋太宗雍熙二年（九八五年），繼遷襲據銀州，破會州，受遼封爲夏國王。靈夏，指宋代西方的靈州和夏州。宋眞宗咸平五年（一〇〇二年），李繼遷攻陷靈州，改西平府，六年，在靈州建都。

〔四〕耶律，指契丹，契丹主姓耶律氏。

〔五〕這是指李繼遷之子德明在大中祥符五年（一〇一二年）自稱皇帝，尊繼遷爲孝光皇帝。

〔六〕二陲，指西方的靈夏和北方的燕薊。

〔七〕二虜，指契丹和夏國。

〔八〕宋徽宗時，蔡京、童貫、王黼等主張收復燕雲，與金訂約，夾攻遼國。

〔九〕前釁，指與遼爲敵；後患，指與金開戰。

〔一〇〕欽宗靖康元年（一一二六年），與金講和，割讓太原、河間、中山三鎮，作爲講和的條件。當時太原還堅守。到九月，金圍攻太原年餘，才打破。太原安撫使張孝純被殺。

〔一一〕建炎（一一二七—一一三〇年），南宋高宗的年號。

〔一二〕紹興（一一三一—一一六二年），同上。

〔一三〕劉豫本來是宋朝的濟南知府，後來向金投降。金破汴京，立張邦昌爲皇帝，國號楚，不久被高宗所殺。建炎四年（一一三〇年），金又立劉豫爲皇帝，國號齊。次年，劉豫被金俘虜，廢爲蜀王。女眞，金國的舊名。黏罕，又名宗翰，金侵宋時的左副元帥，死於金天會十四年（紹興六年，一一三六年），金史卷七四有傳。

〔一四〕紹興八年（一一三八年），宋與金講和，向金稱臣，金將河南陝西等地還宋。

〔一五〕兀朮，又名宗弼，金太祖第四子，金史卷七七有傳。紹興十年（金天眷三年，一一四〇年），兀朮勸金主奪回河南陝西等地，金主派兀朮攻宋。

〔一六〕顏亮，即金主完顏亮，紹興三十一年（一一六一年），領大軍向宋進攻，在瓜州渡爲部下所殺。金史卷五有海陵王本紀。

〔一七〕孝宗隆興二年（一一六四年），宋與金講和，割讓海、泗、唐、鄧四州。

〔一八〕這是暗指朱熹。朱熹於孝宗時，先後上疏，勸孝宗格物致知，正心誠意。

〔一九〕宋、齊、梁、陳，南北朝對立時代的南朝各國。

治勢

欲治天下而不見其勢，天下不可治矣。

昔之論治天下者，以爲三代之時，其君各有所尙，夏之忠，商之質，周之文〔一〕，數百年而不變。其後周之失弱，秦之失强，故忠、質、文相代，若循環而無窮。而或者又曰：弱之失在於惠也，則莫若濟之以威；强之失在於威也，則莫若反之以惠，惠止於賞，威止於刑，故賞不至於濫而無所勸，刑不至於玩而無所懼。蓋其意以爲治天下之勢無出於此矣。夫一弛一張者，弓也，而羿〔二〕之能不與焉；虛而攲、滿而覆者，器也，而倕〔三〕之巧不與焉。故三代非忠、質、文之尙，而周秦無强弱之失，治天下者姑舍是乎。

古之人君，若堯、舜、禹、湯、文、武，漢之高祖、光武，唐之太宗，此其人皆能以一身爲天下之勢；雖其功德有厚薄，治效有淺深，而要以爲天下之勢在己不在物。夫在己不在物，則天下之事惟其所爲而莫或制其後，導水土，通山澤，作舟車，剡兵刃，立天地之道，而列仁義、禮樂、刑罰、慶賞以紀綱天下之民；至於賓餞日月〔四〕，秩序寒暑，而禽獸草木之類不能逃於運化之外，此皆上世之所未有，而聖人自爲之者也。

及其後世，天下之勢在物而不在己，故其勢之至也，湯湯然〔五〕而莫能遏，反舉人君威福之柄以佐其鋒；至其去也，坐視而不能止，而國家隨之以亡。夫不能以一身爲天下之勢，而用區區之刑賞以就

天下之勢而求安其身者，臣未見其可也。

蓋天下之勢，有在於外戚者矣，呂、霍、上官非不可以監也〔六〕，而王氏卒以亡漢〔七〕；有在於權臣者矣，漢之曹氏〔八〕，魏之司馬氏〔九〕，至於江南之齊、梁〔一〇〕，皆親見其簒奪之禍，習以其天下與人而不怪。而其甚也，宦官之微，匹夫之奮呼，士卒之擅命，而天下之勢無不在焉。若夫五胡之亂，西晉之傾覆，此其患特起於公卿子弟、里巷書生游談聚論沈湎淫佚而已，而天地爲之分裂者數十世。嗚呼！勢在天下，而人君以其身求容焉，猶豫反側而不能以自定；其或在於宦官，或在於士卒，而舉威福之柄以盡寄之者，此甚可嘆也。

臣嘗怪唐末五代之衰，皆以列校之卑，易置人主如反掌之易；而周世宗一日臨大位，北威契丹，南服李璟〔一一〕，法度修舉，文武並用。太祖皇帝踐祚，十年之間，不耀甲兵，俘取僭僞之君若拾遺，而天下爲一，身致太平，爲子孫萬世之計。向之衰敗圮缺者二百餘年，英武之君，忠智之臣，圖回收拾，不能什一，而孱王幼主，俯首服從，相顧憤發，以至流涕痛哭莫敢誰何者，一朝翕然皆在把握之內，何其速也！此無他，能以其身爲天下之勢，則天下之勢亦環向而從己，其必然而無疑者矣。

且均是人也，而何以相使？均是好惡利欲也，而何以相治？智者豈不能自謀？勇者豈不能自衞？一人刑而天下何必畏？一人賞而天下何必慕？而刑賞生殺，豈以吾能爲之而足以制天下者？雖然，鳥高飛於重雲之上，魚深游於潛淵之下，而皆不免有鼎俎之憂。天下之人所以奔走後先，維附聯絡而不敢自棄者，誠以勢之所在也。

故夫勢者，天下之至神也。合則治，離則亂；張則盛，弛則衰；續則存，絕則亡。臣嘗考之載籍，自有天地以來，其合離張弛絕續之變凡幾見矣；知其勢而以一身為之，此治天下之大原也。

（水心文集卷四）

注釋

〔一〕漢書董仲舒傳，仲舒對策：「夏尚忠，殷尚敬，周尚文者，所繼之捄，當用此也。」宋太祖的祖父名敬，宋人避諱改敬為質。

〔二〕羿，夏時善於射箭的人。

〔三〕倕，黃帝時的巧藝人。

〔四〕賓，導引；餞，送。賓餞日月，是說推算日月的出入時刻。尚書堯典：「分命羲仲……寅賓出日。」又：「分命和仲……寅餞納日。」羲仲、和仲是曆官。寅，恭敬。

〔五〕湯湯然，洪水洶涌流動的樣子。

〔六〕漢高祖后呂氏的兄弟呂祿、呂產，漢宣帝后霍氏的母親顯，漢昭帝皇后上官氏的祖父上官桀、父親上官安，都曾謀反。監，鑒戒。

〔七〕王氏，指漢元帝后王氏的姪子王莽。

〔八〕曹氏，指曹操。

〔九〕司馬氏，指司馬懿、司馬昭父子。

〔一〇〕蕭道成篡宋，國號齊。蕭衍篡齊，國號梁。

〔二〕李璟，南唐的君主。

財計上

理財與聚斂異。今之言理財者，聚斂而已矣。非獨今之言理財者也，自周衰而其義失，以爲取諸民而供上用，故謂之理財；而其善者，則取之巧而民不知，上有餘而下不困，斯其爲理財而已矣。故君子避理財之名，而小人執理財之權。夫君子不知其義而徒有仁義之意，以爲理之者必取之也，是故避之而弗爲；小人無仁義之意而有聚斂之資，雖非有益於己而務以多取爲悅，是故當之而不辭，執之而弗置。而其上亦以君子爲不能也，故擧天下之大計屬之小人；雖明知其負天下之不義而莫之卹，以爲是固當然而不疑也。嗚呼！使君子避理財之名，小人執理財之權，而上之任用亦出於小人而無疑，民之受病，國之受謗，何時而已！

夫聚天下之人，則不可以無衣食之具。或此有而彼亡，或此多而彼寡，或不求則伏而不見，或無節則散而莫收，或消削而浸微，或少竭而不繼，或其源雖在而浚導之無法，則其流壅遏而不行。是故以天下之財與天下共理之者，大禹周公是也。古之人未有不善理財而爲聖君賢臣者也，若是者，其上之用度固已沛然滿足而不匱矣。後世之論，則以小人善理財而聖賢不爲利也。聖賢誠不爲利也，上下不給，而聖賢不知所以通之，徒曰我不爲利也，此其所以使小人爲之而無疑歟！

當熙寧之大臣〔一〕，慕周公之理財，爲市易之司以奪商賈之贏〔二〕，分天下以債而取其什二之息〔三〕，曰：「此周公泉府之法〔四〕也。」天下之爲君子者，又從而爭之曰：「此非周公之法也，周公不爲利也。」其人又從而解之曰：「此眞周公之法也，聖人之意，六經之書，而後世不足以知之。」以此嗤笑其辯者，然而其法行而天下終以大弊。故今之君子，眞以爲聖賢不理財，言理財者必小人而後可矣。

夫泉府之法，斂市之不售、貨之滯於民用者，以其賈買之；其賒者，祭祀喪紀皆有數，而以國服爲之息〔五〕。若此者，眞周公之所爲也。何者？當是時，天下號爲齊民，未有特富者也。開闔斂散輕重之權一出於上，均之田而使之耕，築之室而使之居，衣食之具無不畢舉。然而祭祀喪紀猶有所未足，而取於常數之外，若是者，周公不予則誰予之？將無以充其用而遂予之也？則民一切仰上而其費無名，故賒而貸之，使以日數償而以其所服者爲息。且其市之不售、貨之滯於民用者，民不足，於此而上不斂之，則爲不仁。然則二者之法，非周公誰爲之？蓋三代固行之矣。今天下之民，不齊久矣，開闔斂散輕重之權不一出於上，而富人、大賈分而有之，不知其幾千百年也，而遽奪之，可乎？嫉其自利而欲爲國利，可乎？嗚呼！居今之世，周公固不行是法矣。

夫學周公之法於數千載之後，世異時殊，不可行而行之者，固不足以理財也。謂周公不爲是法而以聖賢之道不出於理財者，是足爲深知周公乎？且使周公爲之，固不以自利，雖百取而不害，而況盡與之乎？然則奈何君子避理財之名，苟欲以不言利爲義，坐視小人爲之，亦以爲當然而無怪也！徒從其後顰蹙而議之，厲色而爭之，然則仁者固如是耶？

今天下之財，亦可得而略計矣。黃帝、堯、舜以來，財之在天下，今其不知取者幾也？秦漢之後，創取於民，後世日以增益，今其棄而不求者幾也？天下之遺利，天下之所不知，不得而用之者幾也？抑猶有上之所未斂者乎，抑已盡斂而不可復加歟？然則有民而後有君，有君而後有國，有君有國而後有君與國之用。非民之不以與其上也，而不足者何說？今之理財者，自理之歟，爲天下理之歟？父有十子，闔其大門，日取其子而不計其後，將以富其父歟？抑愛其子者必使之與其父歟？抑孝其親固將盡困其子歟？抑其父固共其子之財歟？然則今之開闔斂散輕重之權，有餘不足之數，可以一辭而決矣。奈何以聚斂爲理財，而其上至於使小人？君子以爲不當理財而聽其絕而不繼？若是者，何以爲君子哉！

（水心文集卷四）

注釋

〔一〕熙寧（一　六八——一〇七七年），宋神宗的年號。大臣，指王安石。

〔二〕市易，王安石新法之一。立市易省於市，凡人民的貨物停滯而不能出賣的，官府評價收買；或用官物交換。

〔三〕指靑苗法。

〔四〕泉府之法，見周禮地官司徒泉府。下文的「泉府之法」，是概括周禮說的。

〔五〕以國服爲之息，見周禮地官司徒泉府，鄭玄注：「以其於國服事之稅爲息也。於國事變園廛之田而貸萬泉者，則朞出息五百。」

紀綱一

紀綱、法度，一事也，法度其細也，紀綱其大也。古人之爲國，豈能盡正？蓋或得其大，或得其細；有失其一，必得其一。若細大俱失，而欲恃煩文細故以維持其國家，可靜而不可動，易屈辱而難尊榮，則本朝之事是已。雖然，法度之失，未至如綱紀之失，此古人之所甚諱也。

自堯、舜以來，外有岳牧〔一〕，內有九官〔二〕，一以制度，頒以文告，覲以巡狩，諸侯雖國異家殊，莫有敢不相率而朝者。治兵如治刑，治夷狄如治中國，此唐、虞、夏、商之紀綱也。至周，參以宗室，維以功臣，其制加密矣。秦則破壞封建而爲郡縣，削弱黔首〔三〕，禁制將相，自天子以外，無尺寸之權，一尊京師而威服天下。是時北胡亦始合爲一國，則築長城以限隔之。重沿邊之兵，攘卻其要地，而匈奴遯迹自屏，不敢爭衡。然人主恣睢太甚而下不堪命，不旋踵而敗亡。故世皆以秦之紀綱爲失。雖然，秦之紀綱則誠失也，然而以強爲失而不以弱失，以大爲失而不以小失。夫強大之勢易爲也，秦特不知爲而已，亦未可以深罪秦也。

漢因秦制，三邊各自備，內郡專刑賞，丞相御史雖統攝天下，刺史司隸雖督察郡國，而守相皆得自爲。兵其兵也，民其民也，財其財也，極其所治，無不可者，有進而授首，無退而掣肘。兩漢之治所以獨過於後世者，豈非其操之簡而制之要哉！當其盛時，攘夷闢地至數千里〔四〕，至其衰也，尚能繫服單于

而臣妾之〔五〕，夫豈區區縮凡儒之論所可疵病其失哉！此漢之紀綱也。

三國分裂，雖科禁嚴密，民無所措手足，本不足以言治。然邊方鼎立，彼此窺伺，一有蹉跌，而禍敗隨之。其所以皆自立於窘匱喪亂之餘，不可動搖者，豈非其分人以地，任人以兵，功有所望，罪有所歸，截然自用而不相拘制哉！西晉使外制內以成諸胡之亂。及其征鎮〔六〕固守，以忠義相獎激，虛聲遺號，猶爲一統海內之具。至王導爲東晉，重上流之柄，壯揚州之勢；石勒、苻堅〔七〕皆竭天下之力，無歲不戰，而晉卒賴以立。其後北則魏、齊、周、隋，南則宋、齊、梁、陳，皆循用之。是則紀綱之所在，患乎授任之非人而不以人爲不當授任；患乎分畫之無地，而不以地爲不當分畫；患乎外敵，而不患乎內侮，其事蓋昭然矣。唐用周、隋府衛之法〔八〕，揀擇天下之民，聚爲强兵，內則諸衛將軍，外有節度總管，四夷臣屬，萬里請命，雖常困於征伐，而唐之威令又過於漢矣。州郡削小，分置益多，而辟置生殺之權視前世皆已稍損。至於中年，邊將權重，遂成末大之患，無以抗之；而內地亦皆裂爲藩鎮，殺亂混并，不分緩急，不辨內外，百世相承之紀綱由此墜失，卒至五代，以成本朝懲創之說，而紀綱不可復振矣。

（水心文集卷五）

注　釋

〔一〕岳牧是堯，舜時代的地方長官名，尚書堯典說當時有四岳十二牧。

〔二〕九官亦見尚書堯典。舜命九官：禹作司空，棄后稷，契司徒，咎繇作士，垂共工，益虞，伯夷秩宗，夔典樂，龍納言。

〔三〕秦稱人民爲黔首。

〔四〕指漢武帝、宣帝時。

〔五〕單于，匈奴君主的稱號。漢元帝至漢哀帝時匈奴稱臣於漢。

〔六〕征鎭，將軍的名號，漢魏以來有東、南、西、北四征將軍及四鎭將軍。西晉時仍沿用。

〔七〕石勒，是十六國後趙的君主，苻堅，是前秦的君主。

〔八〕府衞之法，即府兵的制度。隋承周府兵的制度，置十二衞，衞置將軍，以分統諸府的兵。唐初尙沿隋制，於天下十道置府六百三十四。諸府總名折衝府，置折衝都尉、果毅都尉以統之。其後藩鎭漸强，府兵之制遂廢。

紀綱二

唐之中世，既失其紀綱而藩鎭橫〔一〕；及其後也，藩鎭復不能自有其威令而士卒驕〔二〕。五代之亂，帝王屢易者，非藩鎭也，士卒也〔三〕。雖然，藩鎭尸士卒之上，而士卒依藩鎭以爲名，見者不察，而以其患專在於藩鎭。藝祖思靖天下，以爲不削節度則其禍不息，於是始置通判以監統刺史而分其柄，命文臣權知州事〔四〕；使名若不正任若不久者以輕其權；監當知榷稅〔五〕，都監總兵戎，而太守者，塊然徒管空城，受詞訴而已。諸鎭皆束手請命，歸老宿衞，昔日節度之害盡去；而四方萬里之遠，奉尊京城，文符朝下，期會夕報，伸縮緩急，皆在朝廷矣。其時契丹强盛，太原未服〔六〕，西有諸戎之遺種，所以備守之

者猶倚邊將。至太宗，則又漸收之，雖邊庭亦如內地矣。蓋民困於唐末、五代之久亂，一旦能使其強藩悍將退聽而天下安息，安得不自以爲制馭宇內之善謀，遵用而不易哉！

雖然，爲天下之紀綱，則固有常道。譬如一家，藩籬垣墉，所以爲固也；堂奧寢處，所以爲安也。固外者宜堅，安內者宜柔，使外亦如內之柔，不可爲也。唐失其道，化內地爲藩鎮，內外皆堅而人主不能自安；本朝反其弊，使內外皆柔，雖欲自安，而有大不可者。故自端拱、雍熙〔七〕以後，契丹日擾，河北山東無復寧居；李繼遷〔八〕叛命，西方不解甲，諸將不能自奮於一戰者，權任輕而法制密，從中制外而有所不行也。

咸平之末，眞宗幸大名〔九〕，傅潛、王超以畏懦敗北，王繼忠以輕進被擒〔一〇〕。景德初，復幸澶淵。幸而迄成和議〔一一〕；不然，用當日之規畫而欲久與虜校，犯闕之危，不俟靖康〔一二〕而後見矣。夫恃虜之已和而苟天下之無事，割西方以封殖趙德明〔一三〕。至其治具則日密，法令則日煩，禁防束縛自不可動，爵祿恩意豢養羣臣，狃於區區文墨之中，僥倖之習勝，而志氣日消削，節義日隳敗矣。論者或非之，其追言太祖之事，如姚內斌、董遵誨、郭進、馮繼業之流〔一四〕，皆守一郡，官卑兵少，然而豐財厚祿，久任責成，邊警無虞，而太祖能以力內平僭僞，蓋雄略如此，而竊歎後之不能。不知此固昔者爲國之本然，曩以懲創五季〔一五〕太甚之故，削損已多，隄防已嚴，此特其未能去者，而至其後則盡去之耳。

自景德以後，王旦、王欽若〔一六〕，以歌頌功德撰次符瑞爲職業；上下之意，以爲守邦之大猷當百世而不變，蓋古人之未至而今日之獨得也，奚暇他議哉！紀綱之失，猶其粗者耳，併與人才皆壞。人之智

慮不能自出於繩約之內，歷代載籍，非不粲然明備，而皆未有能援昔以證今者，但於繁文細故加增之，使不可復脫而後已，此豈不爲大可歎哉！

（水心文集卷五）

注釋

〔一〕唐玄宗時，置十節度使於邊陲各地，統領當地的一切軍政，這是藩鎮的開始。到了肅宗、代宗以後，各節度使形成割據，專横一方。

〔二〕唐末士卒驕横，擅自廢立節度使。如黄巢起義時，武寧節度使支詳，遣時溥出兵。兵大呼反，逐支詳，推時溥爲留後。朱瑄本鄆州指揮使，軍中推爲本州留後。天雄軍亂，囚節度使樂彥貞，推羅宏信爲留後，等等。

〔三〕五代之亂，軍士擁立帝王，如後唐莊宗派李嗣源去討趙在禮，軍士呼噪，擁李嗣源爲帝。後唐愍帝命王思同討李從珂，軍士呼噪，擁立從珂爲帝。後漢郭威出兵禦契丹，軍士擁立郭威爲帝。周趙匡胤出兵，軍士擁立他爲帝。

〔四〕藝祖，宋太祖趙匡胤。通判，官名。五代時，軍閥跋扈專權，地方官吏多用武官。宋初爲了補救這種弊病，改用文官通判府州軍事，仍然帶着中央官吏的職銜，稱爲權知軍事，權知州事。

〔五〕監當，官名，宋史職官志七：「監當官掌茶、鹽、酒稅場務徵輸及冶鑄之事。諸州、軍隨事置官，其徵榷提務，歲有定額。歲終，課其額之登耗以爲舉刺。」榷稅即徵稅。宋代由官家製造貨物專賣取利，也稱爲榷，如酒榷。

〔六〕當時北漢君主劉繼元據太原，尙未平服。

〔七〕端拱（九八八——九八九年）、雍熙（九八四——九八七年），都是宋太宗的年號。

〔八〕李繼遷，西夏元昊的祖父。參看始論一注三。

〔九〕咸平（九九八——一〇〇三年），宋眞宗的年號。眞宗於咸平二年（九九九年）十二月親自領兵抵禦契丹，到了大名。

〔一〇〕咸平五年（一〇〇二年），康保裔爲高陽關都部署，契丹進攻，戰敗被擒。當時傅潛爲鎭、定、高陽關三路行營都部署，閉門自守，不敢往救。咸平六年（一〇〇三年），契丹攻定州，行營都部署王超在望都抗戰，副部署王繼忠戰於康邨被擒，王超回定州。

〔一一〕景德元年（一〇〇四年），契丹大舉進攻澶州，眞宗親自領軍出戰，契丹要求講和。眞宗答應了，雙方達成和議，每年由宋朝送給銀十萬兩，絹二十萬匹，史稱「澶淵之盟」。

〔一二〕靖康，指靖康元年（丙午），二年（丁未）間徽宗欽宗被金兵俘虜的事。

〔一三〕趙德明，李繼遷之子，元昊之父，自立爲西夏國。參看始論一注五。

〔一四〕姚內斌、董遵誨、郭進、馮繼業，俱宋太祖時武臣。姚內斌曾任慶州刺史，董遵誨曾任通遠軍知軍，郭進曾任雲州觀察使，三人宋史卷二七三有傳。馮繼業曾任靖國軍節度使，宋史卷二五三有傳。

〔一五〕五季，卽五代。

〔一六〕王旦，王欽若，宋眞宗相，曾勸助眞宗僞造天書。宋史卷二八二及二八三有傳。

進卷總義

古之治足以爲經〔一〕，不待經以爲治；後世待經以爲治，而治未能出於經。其事宏大廣遠，非一人

之故、一日之力，而儒者欲以一二而言之，此其所以漫然而莫得其紀者也。

上古聖人之治天下，至矣。其道在於器數，其通變在於事物；其紀綱、倫類、律度、曲折，莫不有義，在於宗廟、朝廷、州閭、鄉井之間；其敎民周旋、登降、會通、應感之節而誦說其所以然之意，使之自得於心而有餘於身，以行之於君臣、父子、夫婦、昆弟，在於學官。其波順風靡，而天下之人無不根於性命，閑〔二〕於道德而習於死生之變。其治之成若此。至其承斂改法，聖人繼出，損益文質〔三〕，先後迭施，治有異而不相廢，道有同而不相襲。故其言語文字，或始之以陳其義，或終之以紀其成，言與事遷，書與世易，蓋其皆可以爲經，而當時之天下不待是以爲治也。

周室既衰，聖王不作，制治之器喪失而不存，或其器僅存，而其數廢闕不明，民之耳目無所聞見，心無所止，而其上下習爲鄙詐戾虐之行，風俗日以弊惡，而相趨於亂。孔子哀先王之道將遂湮沒而不可考而自傷其莫能救也，迹其聖賢憂世之勤勞而驗其成敗因革之故，知其言語文字之存者猶足以爲訓於天下也，於是定爲易、詩、書、春秋之文，推明禮樂之器數，而黜其所不合，又爲之論述其大意，使其徒相與共守之，以遺後之人。然猶曰：「如有用我者，其爲東周乎〔四〕！」蓋經者所以載治，而非所以爲治也。其後卒以大亂，戰國吞滅，秦、漢崛興，天下蕩然不復堯、舜、三代之舊。其欲學者無所據依，於是始皆求之於書，而孔子之經遂行於天下。故儀封人見曰：「天下之無道也久矣，天將以夫子爲木鐸〔五〕。」而孔子亦曰：「天之未喪斯文也〔六〕！」嗚呼！豈非天哉！自是以來，句斷章解，補緝壞爛，歷世數十而不能以相一〔七〕。蓋至於今百有餘年之間，豪傑之士相因而起，始能推明其說，務合堯、舜、三代之舊，

以無失於孔氏之遺意。蓋自伏羲至於孔子，而道始存於經；自孔子至於今，而其經始明。有能施之於治，殆庶幾乎！會之以心，驗之以物，其行之以誠，其財之以義〔八〕，其聚爲仁，其散爲禮，本末並舉，幽顯一致，卓乎其不可易也。

雖然，將卽是經以求其制度器數之等而盡復堯、舜、三代之舊歟？則其世遠矣，其事往矣，迂闊而不明，牽合而難通，而天下病矣〔九〕。夫不必求之於堯、舜、三代，則將節文而自爲之歟？則內顧自疑而不敢爲；雖爲之，無所折衷而民不從矣。然則姑守其所聞，以爲如是而足以治歟？則無驗於事者其言不合，無考於器者其道不化，論高而實違，是又不可也〔一〇〕。徘徊徬徨，久而不得定歟？則好爲異論以敗經者將遂出於其間矣，是又不可以不懼也。噫！世無聖人，而天下之所恃以爲治者，是經之空言而已。以其未能出於經也，是以治亂之效無異於前世，其難齊之俗、致變之由，或反甚焉。夫擬天地之變化、觀治道之離合，如此其大也，及是經之明如此其難也，世之君子可以卽其故而深思矣。

（李春龢刻水心別集卷五以下簡稱水心別集）

注釋

〔一〕經，指易、詩、書、禮、春秋諸經書。

〔二〕閑，閑習，熟習。

〔三〕論語爲政：「子曰：『殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。』」又八佾：「子曰：『周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。』」損益文質，見上治勢篇注一。

〔四〕見論語陽貨。

〔五〕見論語八佾。

〔六〕論語子罕：「子畏於匡，曰：『文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何！』」

〔七〕這幾句泛論自漢至唐解說經書的人和著作。

〔八〕財，同裁。

〔九〕這幾句譏刺那些主張復古的人。

〔一〇〕這幾句譏刺當時一般道學家。

進卷中庸

道原於一而成於兩。古之言道者必以兩。凡物之形，陰陽、剛柔、逆順、向背、奇耦、離合、經緯、紀綱，皆兩也。夫豈惟此，凡天下之可言者，皆兩也，非一也。一物無不然，而況萬物？萬物皆然，而況其相禪之無窮者乎〔一〕！交錯紛紜，若見若聞，是謂人文。雖然，天下不知其爲兩也久矣，而各執其一以自遂；奇譎祕怪、蹇陋而不弘者，皆生於兩之不明。是以施於君者失其父之所願，援乎上者非其下之所欲，乖迕反逆，則天道窮而人文亂也。及其爲兩也，則又形具而機不運，迹滯而神不化。然則是終

不可邪？彼其所以通行於萬物之間，無所不可而無以累之，傳於萬世而不可易，何歟？嗚呼！是其所謂中庸者邪？然則中庸者，所以濟物之兩而明道之一者也；爲兩之所能依而非兩之所能在者也。水至於平而止，道至於中庸而止矣。

子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣，」〔二〕何謂也？曰：是智巧果敢之所不能爲也。去其所以不爲者，自丘山而至於毫釐，極矣，然而毫釐未去也。爲則遂於一，不爲則留於兩，然則是不能爲而不能不爲也。古者以天下之至聖而行愚夫愚婦之所能行，極天下之高明而道衆人之中庸〔三〕。後世不然，其視中庸也精，而學之也粗。所謂智巧果敢不能爲者，非以智巧果敢不足用也，以其所能爲見其不能爲而已矣。

誠者何也？曰：此其所以爲中庸也。日月寒暑，風雨霜露，是雖遠也而可以候推〔四〕，此天之中庸也。候至而不應，是不誠也。蓺〔五〕之而必生，鑿之而及泉，山嶽附之，人畜附之而不傾也，此地之中庸也。是故天誠覆而地誠載。惟人亦然，如是而生，如是而死，君臣父子，仁義教化，有所謂誠然也。是心與物或起僞焉，則物不應矣。高者必危，卑者必庳〔六〕，不誠之患也。

「致中和，天地位焉，萬物育焉」〔七〕，何謂也？曰：此明其所以爲誠也。未發之前非無物也，而得其所謂中焉，是其本也枝葉悉備；既發之後非有物也，而得其所謂和焉〔八〕，是其道也幽顯感格。未發而不中，既發而不和，則天地萬物，吾見其錯陳而已矣。古之人使中和爲我用，則天地自位，萬物自育，而吾順之者也，堯、舜、禹、湯、文、武之君臣是也。夫如是，則僞不起矣。

故中和者，所以養其誠也。中和足以養誠，誠足以爲中庸，中庸足以濟物之兩而明道之一，此孔子之所謂至也。

中庸曰：「道之不行也，我知之矣：智者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也，」何謂也？曰：此中庸之失也。由周而後，天下之賢者、智者常過之，愚者、不肖者常不及也。過者以不及爲陋，不及者以過爲遠，二者不相合而小人之無忌憚行焉〔九〕，於是智愚並困而賢不肖俱禍。嗚呼！孰知君子之中庸耶？

（水心別集卷七）

注釋

〔一〕語本莊子寓言「萬物皆種也，以不同形相禪」。相禪，世代相傳。

〔二〕見禮記中庸。論語雍也亦云：「中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。」

〔三〕禮記中庸：「極高明而道中庸。」

〔四〕候推，測候推算。

〔五〕藝，樹藝，種植。

〔六〕庳音卑，下。

〔七〕見禮記中庸。

〔八〕禮記中庸：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」

〔九〕禮記中庸：「君子之中庸也，君子而時中；小人之反中庸也，小人而無忌憚也。」

習學記言 節錄

君子之當自損者，莫如懲忿而窒慾；當自益者，莫如改過而遷善，故亦以二卦〔一〕象之。蓋皆非剛陽不能，而柔陰無預乎其間也。若使內爲純剛而忿不待懲，慾不待窒，剛道自足而無善可遷，無過可改，則堯、舜、禹、湯之所以修己者廢矣。然後知近世之論學，謂動以天爲無妄，而以天理人欲爲聖狂之分〔二〕者，其擇義未精也。（卷二易）

「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」〔三〕但不生耳，生卽動，何有於靜？以性爲靜，以物爲欲，尊性而賤欲，相去幾何？（卷八禮記）

……按洪範耳目之官不思而爲聰明，自外入以成其內也；思曰睿〔四〕，自內出以成其外也。故聰入作哲，明入作謀，睿出作聖；貌言亦自內出而成於外。古人未有不內外交相成而至於聖賢，故堯舜皆備諸德，而以聰明爲首〔五〕。……然後學者盡廢古人入德之條目，而專以心性爲宗主，致虛意多，實力少，測知廣，凝聚狹，而堯舜以來內外交相成之道廢矣。（卷一四孟子）

夫有天地與人而道行焉，未知其孰先後也。老子私其道以自喜，故曰「先天地生」。又曰「天法道」。又曰「天得一以淸」。且道果混成而在天地之先乎？道法天乎？天法道乎？一得天乎，天得一乎？山林之學，不稽於古聖賢，以道言天，而其慢侮如此。及其以天道言人事，則又忘之。故曰「不爭而善勝，不

言而善應，不召而自來」。又曰「天道其猶張弓」〔六〕。則是爲天者常以機示物，而未嘗法道之虛一無爲也。然則從古聖賢者畏天敬天，而從老氏者疑天慢天，妄窺而屢變，玩狎而不忌，其不可也必矣。

（卷一五老子）

……如漢高祖、唐太宗與羣盜爭攘競殺，勝者得之，皆爲己富貴，何嘗有志於民！以人之命相乘除而我收其利，若此者，猶可以爲功乎？今但當論其得志後不至於淫夸暴虐，可與百姓爲刑賞之主足矣。若便說向湯、武、成、康，大義一差，萬世不復有所準程，學者之大患也。

（卷三八唐書）

……舜言「人心惟危，道心惟微」〔七〕，不止於治心，箕子「思曰睿」，不在心。古之聖賢，無獨指心者，至孟子始有盡心知性、心官賤耳目之說〔八〕。然則辯士素隱〔九〕之流固多論心，而孟荀爲甚焉。……

（卷四四荀子揚子）

……「有物混成，先天地生」，老氏之言道如此。按自古聖人中天地而立，因天地而教，道可言，未有於天地之先而言道者。……

（卷四七呂氏文鑑）

……按古詩作者，無不以一物立義，物之所在，道則在焉，物有止，道無止也。非知道者不能該物，非知物者不能至道。道雖廣大，理備事足，而終歸之於物，不使散流。此聖賢經世之業，非習爲文詞者所能知也。……

（同上）

注釋

〔一〕二卦，指周易的損卦和益卦。

〔二〕近世之論學，指程朱派的學說。程頤易傳無妄卦說，無妄「爲卦，乾上震下。震，動也。動以天爲無妄，動以人欲則妄矣。」

〔三〕見禮記樂記。

〔四〕睿是聰明。這是說要思考才能獲得聰明。

〔五〕尙書堯典稱堯「欽明文思」，東晉姚方興所上舜典有「濬哲文明」的話。

〔六〕以上見老子二十五、三十九、七十三、七十七各章。

〔七〕見僞古文尙書大禹謨。

〔八〕孟子盡心上：「盡其心者，知其性也。」告子上：「耳目之官不思……心之官則思……先立乎其大者，則其小者不能奪。」

〔九〕素隱，語本禮記中庸「素隱行怪」。鄭注：「素讀如『攻城破其所傃』之傃。傃，猶鄉（同向）也。言方鄉避害，隱身而行詭譎，以作後世名也。」

鄧牧

鄧牧字牧心，浙江錢塘人。生於宋理宗淳祐七年（一二四七年），死於元成宗大德十年（一三〇六年）。關於他的身世，史書上沒有記載。洞霄圖志中有鄧文行先生傳，其中說他少年時候，「讀莊列，悟文法，下筆追古作者。及壯，視名利薄之。徧遊方外，歷覽名山。逢寓止，輒杜門危坐，晝夜唯一食。」他自己在逆旅壁記中也說：「余家世相傳，不過書一束。」可見他是出身於所謂「書香之家」的知識分子。宋亡後，他決心不作元朝的官，到餘杭大滌山中的洞霄宮隱居。所著有伯牙琴（文集）、洞霄詩集和洞霄圖志。

洞霄圖志只是一些關於道院的記載以及道士的小傳，沒有什麼哲學思想。他的具有哲學思想的代表作是伯牙琴。這是宋亡以後他隱居時的作品。這裏選錄了伯牙琴中的君道和吏道兩篇。

鄧牧生當宋元之際民族矛盾和階級矛盾都極其尖銳化的時代，一方面懷着悲憤的心情，堅持民族氣節，雖在隱居之中，也並沒有完全忘情於世事人道，對元朝統治者的黑暗統治給以嚴肅的無情的揭露和批判，表同情於人民；但另一方面，由於時代和階級的局限，使他看

不到人民的力量，因而提不出積極的具體解決方案。結果，便不得不在無可奈何的情況之下，「逍遙於無何有之鄉」（代問道書）。他自稱爲「三敎外人」，意思是表明他不列入任何正宗的行列。但實質上，他的學術思想不僅和他在集虛書院記裏對孟集虛的批評一樣，是「儒者，而寄迹道家者流」，而且也吸收了一部分佛家的學說。

在君道篇裏，鄧牧尖銳地抨擊了封建君主專制制度。他指出：皇帝就是最大的掠奪者和剝削者。他認爲「所謂君者」，「狀貌咸與人同」，並不是什麽「四目兩喙，鱗頭羽臂」的怪物，而是「夫人固可爲」的。其所以要「立君」，是爲了「人民」而非「爲君」。現在的君主反而「奪人之所好，聚人之所爭」，「以四海之廣，足一夫之用」，要想得到「長治久安」，是不可能的。

在吏道篇裏，他對封建官吏提出了憤怒的控訴。他說：「今一吏，大者至食邑數萬，小者雖無祿養，則亦並緣爲食以代其耕，數十農夫力有不能奉者」；而在這樣的「小大之吏布於天下，取民愈廣，害民愈深」的情況之下，一方面是「才且賢者愈不肯至」，又一方面，「使不肖游手往往入於其間」，這和「率虎狼牧羊豕」一樣，如何能收到「蕃息」的效果呢？

從上述情況出發，鄧牧強調地指出：在暴君和酷吏壓迫之下，人民無法生活下去，要起來進行反抗，不僅是必然的，而且是合理的：「夫奪其食，不得不怒；竭其力，不得不怨。人之亂也，由奪其食；人之危也，由竭其力。而號爲理民者，竭之而使危，奪之而使亂。」這反

映了封建社會統治者與被統治者不可調和的矛盾。

但是,鄧牧並沒有從這裏得出積極前進的結論,而是把自己引入到一種虛無飄渺的消極倒退的幻想。他認爲暴君和酷吏的壓迫以及人民的反抗,那是從秦以後才發生的,在秦以前的古代並不如此。他對古代作了一番空想、虛構和童話性的描繪,在和當時現實的強烈對比中,刻劃出一個幸福美好的烏托邦。

在鄧牧所幻想的烏托邦社會裏,也有皇帝。但他只是公共事務的最高管理者,而不是最大的剝削者和掠奪者。皇帝的生活和老百姓一樣,只是「飲食未侈」,「宮室未美」;他的身份和地位,也和老百姓差不多,還是「其分未嚴」,「其位未尊」。因此,就產生了這樣的現象,大家推來推去不願做皇帝。但是一旦有人被選爲皇帝,大家便都「樂戴而不厭,惟恐其一日釋位而莫之或繼」。(以上均見君道篇)

在他所幻想的烏托邦社會裏,也有官吏。但他們只是被選出來幫助皇帝管理公共事務的人,而不是特殊階級。因爲那時「君民間相安無事,固不得無吏」,只是「爲員不多」。這些少數的官吏既然被選了出來,就能够爲人民謀福利,而「天下陰受其賜」。

在這樣的社會裏,鄧牧認爲「天下非甚愚」,是不會有人「厭治思亂,憂安樂危」,而是「可以常治安」的。一切人民雖然「爲業不同」,但都是「皆所以食力」的勞動者。

這些幻想，顯然是受了老子的「小國寡民」和莊子的「至德之世」的學說的影響。如何去實現呢？鄧牧提出了兩條主張：第一是「得才且賢者用之」；第二是「若猶未也，廢有司，去縣令，聽天下自爲治亂安危，不猶愈乎」？（以上均見吏道篇）這種主張，一方面表示出對於舊的社會制度沒有任何妥協，他幻想有一些「才且賢」的官吏出來就可以改善社會面貌，最爲上乘；但另一方面，它的弱點也就明顯地暴露出來，在「一士窮達，常關係天地之大運，豈人力哉」（寶說）的情形之下，他不可能找到這樣合乎理想的人，也就不可能找到實現他的幻想的途徑，而只能撤銷一切統治機構，「聽天下自爲治亂安危」。

所謂「聽天下自爲治亂安危」，只不過是一種不可能實現的幻想，「幻想是弱者的命運」（見兩種烏托邦，列寧全集第十八卷，三四九——三五〇頁），憑着這種幻想當然不能解決現實問題，因此，鄧牧除了以文字爲武器對現實進行揭露與批判外，便只好一方面產生「一事成敗，一物完毀，莫不有數行其間；豈有天地大運，治亂廢興，非是數所爲者」（寶說）的「知其不可奈何而安之若命」的莊子的悲觀絕望的思想；一方面則用「一切境界，如幻如夢，了無一法，何有變動？……如空中花，維目之眩。空本無花，惑我眞見。……維此如如，不成不壞，是爲眞寶，萬古恆在。」（永慶院記）的佛家萬法皆空唯心論來自我陶醉。這就又從烏托邦的幻想墮入到否定一切現實的主觀唯心主義的幻覺之中去了。

君道

古之有天下者，以爲大不得已，而後世以爲樂，此天下所以難有也。生民之初，固無樂乎爲君，不幸爲天下所歸，不可得拒者，天下有求於我，我無求於天下也。子不聞至德之世乎？飯糲粱，啜藜藿，飲食未侈也；夏葛衣，冬鹿裘，衣服未備也；土堦三尺，茆茨不翦〔一〕，宮室未美也；爲衢室之訪〔二〕，爲總章〔三〕之聽，故曰「皇帝淸問下民」〔四〕，其分未嚴也。堯讓許由而許由逃〔五〕，舜讓石戶之農，而石戶之農入海，終身不反〔六〕，其位未尊也。夫然，故天下樂戴而不厭，惟恐其一日釋位而莫之肯繼也。

不幸而天下爲秦，壞古封建，六合爲一，頭會箕斂〔七〕，竭天下之財以自奉，而君益貴。焚詩書，任法律，築長城萬里，凡所以固位而養尊者無所不至，而君益孤。惴惴然若匹夫懷一金，懼人之奪其後，亦已危矣。

天生民而立之君，非爲君也，奈何以四海之廣足一夫之用邪？故凡爲飲食之侈、衣服之備、宮室之美者，非堯舜也，秦也。爲分而嚴，爲位而尊者，非堯舜也，亦秦也。後世爲君者歌頌功德，動稱堯舜，而所以自爲乃不過如秦，何哉？書曰：「甘酒嗜音，峻宇雕牆，有一於此，未或不亡〔八〕。」彼所謂君者，非有四目兩喙，鱗頭而羽臂也；狀貌咸與人同，則夫人固可爲也。今奪人之所好，聚人之所爭，「慢藏誨盜，治容誨淫」〔九〕，欲長治久安，得乎？

夫鄉師里胥〔一〇〕雖賤役，亦所以長人也，然天下未有樂爲者，利不在焉故也。聖人不利天下，亦若鄉師里胥然，獨以位之不得人是懼，豈懼人奪其位哉！夫懼人奪其位者，甲兵弧矢以待盜賊，亂世之事也；惡有聖人在位，天下之人戴之如父母，而日以盜賊爲憂，以甲兵弧矢自衞邪？故曰：「欲爲堯舜，莫若使天下無樂乎爲君；欲爲秦，莫若勿怪盜賊之爭天下。」

嘻！天下何常之有！敗則盜賊，成則帝王。若劉漢中、李晉陽〔一一〕者，亂世則治主，治世則亂民也。有國有家不思所以捄之，智鄙相籠，强弱相陵，天下之亂何時而已乎！　（伯牙琴）

注釋

〔一〕史記自序說墨子形容堯舜的儉德：「堂高三尺，土階三等，茅茨不翦……」。茅茨，用茅草蓋屋。土階，用泥土做階梯。

〔二〕列子仲尼：「堯治天下五十年，不知天下治歟不治歟，乃微服遊於康衢。」又管子桓公問：「黃帝立明臺之議者，上觀於賢也；堯有衢室之問者，下聽於人也。」衢室之訪本此。衢室，是說平民所住的地方。

〔三〕總章，帝王所住的堂屋。呂氏春秋孟秋「天子居總章左个」，高誘注：「西方總成萬物彰明之也，故曰總章。」

〔四〕見尚書呂刑。淸問，詳細問訊。

〔五〕許由，相傳是唐堯時隱居不仕的高士。史記伯夷列傳：「堯讓天下於許由，許由不受，恥之，逃隱。」

〔六〕莊子讓王篇：「舜以天下讓其友石戶之農，石戶之農……夫負妻戴，攜子以入於海，終身不反也。」

〔七〕語出史記張耳陳餘列傳。會，會計，頭會是按人口收稅。箕斂，用簸箕斂集。頭會箕斂，指苛征暴斂。

〔八〕見僞古文尚書五子之歌。

〔九〕見周易繫辭。

〔一〇〕鄉師里胥，古代鄉村的小吏。

〔一一〕劉漢中，漢高祖劉邦；李晉陽，唐高祖李淵。劉邦曾爲漢中王，李淵在隋時曾留守晉陽。

吏道

與人主共理天下者，吏而已。內九卿、百執事〔一〕，外刺史、縣令，其次爲佐，爲史，爲胥徒，若是者，貴賤不同，均吏也。

古者〔軍〕(君)民間相安無事。固不得無吏，而爲員不多。唐虞建官，厥可稽已，其去民近故也。擇才且賢者，才且賢者又不屑爲，是以上世之士高隱大山深谷，上之人求之，切切然恐不至也。故爲吏者常出不得已，而天下陰受其賜。後世以所以害民者牧民，而懼其亂，周防不得不至，禁制不得不詳，然後小大之吏布於天下，取民愈廣，害民愈深，才且賢者愈不肯至，天下愈不可爲矣。今一吏，大者至食邑數萬，小者雖無祿養，則亦並緣爲食以代其耕，數十農夫力有不能奉者，使不肖游手往往入於其閒，率虎狼牧羊豕而望其蕃息，豈可得也！

天下非甚愚，豈有厭治思亂、憂安樂危者哉？宜若可以常治安矣，乃至有亂與危，何也？夫奪其食，不得不怒；竭其力，不得不怨。人之亂也，由奪其食；人之危也，由竭其力。而號爲理民者，竭之而使危，奪之而使亂，二帝三王平天下之道，若是然乎！

天之生斯民也，爲業不同，皆所以食力也。今之爲民〔二〕不能自食，以日夜竊人貨殖，摟而取之，不亦盜賊之心乎？盜賊害民，隨起隨仆，不至甚焉者，有避忌故也。吏無避忌，白晝肆行，使天下敢怨而不敢言，敢怒而不敢誅；豈上天不仁，崇淫長姦，使與虎豹蛇虺均爲民害邪？

然則如之何？曰：「得才且賢者用之。若猶未也，廢有司，去縣令，聽天下自爲治亂安危，不猶愈乎！」

（伯牙琴）

注釋

〔一〕九卿，指封建社會高級官僚中的大臣；百執事，指其他大小官員。

〔二〕「爲民」，即爲人民做事，指官吏。爲，讀去聲。

劉基

劉基字伯溫，浙江青田人。生於元武宗至大四年（一三一一年），死於明太祖洪武八年（一三七五年）。元至順四年（一三三三年）進士，任江西高安縣丞，以清廉著名，對人民「有惠愛」，被稱爲「發奸摘伏，不避強禦」。劉基自己也曾托爲賣柑者言，諷刺元朝的大官，說他們是「金玉其外，敗絮其中」，「盜起而不知禦，民困而不知救，吏奸而不知禁，法斁而不知理，坐糜廩粟而不知恥」。劉基這時雖然不滿元朝的統治，還沒有拒絕在元朝做官。但他曾兩度與上級意見不合而棄官，並曾被羈管在紹興。元順帝至正十七年（一三五七年）最後一次起用，又被壓抑，棄官歸青田。農民革命軍領袖朱元璋據金陵後，網羅人才，劉基應聘赴金陵（一三六〇年），他在輔助朱元璋推翻元朝統治的鬥爭中，立了不少功勳。明洪武三年（一三七〇年），朱元璋統一中國北部，劉基被封爲誠意伯，歸老青田，旋又由於統治階級內部矛盾而被謀害。後人把他的詩文彙編爲誠意伯文集二十卷。事迹詳明史卷一二八。

劉基早年受正統儒家思想影響，哲學思想有很多唯心主義的神秘觀點，所著春秋明經充滿了天人感應的迷信思想。棄官歸青田後，著郁離子，這書標誌着劉基受到農民大起義的影

響，思想上起了急劇的變化，對元朝統治者壓迫和剝削人民的暴行有所認識。這裏選郁離子九條（千里馬篇一條、瞽聵篇一條、天地之盜篇二條、虞孚篇一條、天道篇三條、神仙篇一條）以及天說上下篇、雷說上下篇、醫說贈馬復初等，除醫說贈馬復初是較早的著作外，基本反映了他晚年的進步思想。

郁離子十八篇，一百九十五條，全收入誠意伯文集。其中大部分是寓言，表達了他對元朝統治者貪得無厭地剝削人民的抗議。如瞽聵篇，寫養猴爲業的狙公殘酷地奴役和剝削猴子，猴子們覺悟到自己用不着依賴狙公過活，就一哄而散。狙公終於餓死。劉基在末尾指出，那些「以術使民」而不以「道」來節制、無止境地剝削人民的統治者，就好比是狙公，人民一旦覺悟，他就要被推翻。所以他在天地之盜篇裏又借公儀子之口，把治國比作管理園圃，必須一面盡心培植，一面取之有度，然後才能取之不盡。這些，都是劉基在元末農民大起義的歷史背景下形成的比較進步的思想。

在郁離子天道篇中，他說：「天之行，聖人以曆紀之；天之象，聖人以器驗之；天之數，聖人以算窮之；天之理，聖人以易究之。凡耳之所可聽，目之所可視，心思之所可及者，聖人搜之，不使有毫忽之藏。」惟有「六合之外」，尚「不能知耳」。這裏他雖然老實承認「六合之外」尚不能知，但是並沒有把它神秘化，因此實際上是指出人能够認識世界。在天地之盜篇中則進一步認爲人能够控制自然，並且能够利用自然。他說：「人，天地之盜也。天地善生，盜之

者無禁。惟聖人爲能知盜，執其權，用其力，攘其功而歸諸己，非徒發其藏取其物而已也。」認爲自然界是取之不竭，用之不窮的，只要好好利用它，則「天地之生愈滋，庶民之用愈足」。他的這種利用自然發展生產的思想是來源於他的素樸唯物主義的認識的。在他強調人要善於做「天地之盜」的同時，他反對那些依靠剝削農民來自肥的荒淫無恥的「人盜」。他有一首感懷詩：「古人盜天地，利源不可窮。今人盜農夫，歲暮山澤空。紛紛九衢內，連袖如長虹。共笑沮溺鄙，各事遊冶雄。悠悠方自此，袞袞何時終！」（誠意伯文集卷一二）這也表現了他對廣大農民的同情。但是他把創造發明却只歸之於聖人，抹煞了人民羣衆在歷史上的創造作用，則是地主階級的偏見，由此也就不能不使他陷入歷史唯心主義。

在天說下篇，他指出天災流行並不是天有警於人，不過是自然變化的現象：「氣行而壅，壅則激，激則變，變而後病生焉。……天病矣，物受天之氣以生者也，能無病乎？是故瘥癘夭札，人之病也。」同時他還進一步把這種由於自然變化而產生疾病的道理，引伸爲國家政治的好壞，並不決定於天而決定於人。他說：「堯之水九載，湯之旱七載，天下之民不知其災」，是聖人「防於未形，不待其幾之發也」，「故聖人猶良醫也」。這裏他雖然也誇大了個人的作用，但却明顯地說出了「天有所不能而人能之」，肯定了人的能動作用。

另外，他反對當時流行的迷信思想。如雷說上下篇，認爲人被雷震死，並非天之所使。「雷者，天氣之鬱而激而發也。……迸而聲爲雷，光爲電，猶火之出礮也。」他否定有雷神。他

還反對卜卦，在郁離子天道篇中說：「鬼神何靈？因人而靈。夫蓍，枯草也，龜，枯骨也，物也。人靈於物者也，何不自聽而聽於物乎？」在神仙篇中則主張無鬼論。他說：「人之得氣以生其身，猶火之著木然，魂其燄，體其炭也。人死之魂復歸於氣，猶火之滅也，其燄安往哉？」當然也應當指出，他的無鬼論是不徹底的，因爲他還承認「萬一亦有魂離其魄而未遂散者」，雖然是「暫焉而不能久」，還是有暫時存在的可能性。同時認爲子孫祭祀祖宗時，「子孝而致其誠，則其鬼由感而生」。因而認爲「鬼可以有，可以無者也」。這種不徹底的無鬼論，也表現了劉基思想上還存在着唯心主義、神秘主義的渣滓。

劉基在自然觀方面，否定天有意志，強調人的作用。但一涉及社會問題和人性問題，就表明了他思想上更大的局限和矛盾。如天說篇的主題是否定天有意志的，他鑒於「爲善者不必福，爲惡者不必禍」的事實，於是得出「天不能降禍福於人亦明矣」的結論。但是他又說：「好善而惡惡，天之心也；福善而禍惡，天之道也。」雖然他也肯定「天之質，茫茫然氣也」，仍然認爲「天」是有「好」「惡」的，這表明他在反對天有意志這個問題上的不徹底性。在談到天以「理爲其心，渾渾乎惟善也」之後，又說：「人也者，天之子也，假於氣以生之，則亦以理爲其心。」這就在人性問題上又墮入了「性善說」的泥坑。他認爲人生來就稟受了以「理爲其心」的「正氣」，所以本來是「善」的，而惡人之由來，則是因爲在永恆的「正氣」之外還有「行於一時」的「邪氣」，「氣之邪也而理爲其所勝，於是乎有惡人焉，非天之欲生之也」。不但如此，他還認爲

「天之氣本正，邪氣雖行於一時，必有復焉」，而「氣之復也有遲有速」，作「惡」的人，或「當其身而受罰」，或「不於其身而於其後昆」。這說明他還沒有完全脫出「因果報應」的窠臼。劉基在這些問題上之所以存在深刻的矛盾，是有其階級根源的。因爲他肯定理想的封建秩序和道德標準是永恆的、絶對的，所以認爲「天之氣本正」，而「人心」也是生來就「善」的，一切背離他所認爲的常軌的現象，「必有復焉」，因而在人性論上、在歷史觀上陷入了唯心主義。

選文中還有郁離子天道篇和虞孚篇，其中包含有素樸的辯證法觀點，如說蓄水到了極限就要洩出，關閉到了極限就要解放，熱度到了極限就要生風，壅塞過了極限就要穿通，這說明了「物極必反」的道理，有事物向對立方向轉化的粗淺的認識。

劉基生活在元末明初的時期，在蒙古貴族的殘暴統治和宋儒理學在思想領域佔統治地位的條件下，由於對現實生活的觀察和對人民的一定同情，使他具有很多民主思想和唯物主義思想的因素。他的光輝的素樸唯物主義思想，繼承了王充以來的無神論思想的傳統。但是也由于時代和階級的限制，他的思想中還摻雜了不少唯心主義的渣滓。

郁離子〔一〕千里馬 選錄

工之僑得良桐焉，斲而爲琴，弦而鼓之，金聲而玉應，自以爲天下之美也，獻之太常〔二〕。使國工視

之，曰：「弗古。」還之。工之僑以歸，謀諸漆工，作斷紋焉。又謀諸篆工，作古窾〔三〕焉。匣而埋諸土，朞年出之，抱以適市。貴人過而見之，易之以百金，獻諸朝。樂官傳視，皆曰：「希世之珍也！」工之僑聞之，嘆曰：「悲哉世也！豈獨一琴哉？莫不然矣；而不早圖之，其與亡矣！」遂去，入於宕冥之山〔四〕，不知其所終。

（誠意伯文集卷二）

注釋

〔一〕徐一夔郁離子序：「郁離子者何？離爲火，文明之象，用之其文郁郁然，爲盛世文明之治，故曰郁離子。其書總爲十卷，分爲十八章，散爲一百九十五條。」作者在本書中多用寓言的體裁發表自己的見解。

〔二〕太常，漢朝的官名，是主管禮樂的大官。

〔三〕窾，通欵，欵識，即器物上刻的文字。

〔四〕宕冥，假託的山名，表示高入天空的意思。文選張衡思玄賦注：「宕冥，天之高氣也。」

郁離子瞽瞶　選錄

楚有養狙〔一〕以爲生者，楚人謂之狙公〔二〕。旦日，必部分衆狙於庭，使老狙率以之山中，求草木之實，賦什一以自奉〔三〕，或不給，則加鞭箠焉。羣狙皆畏苦之，弗敢違也。一日，有小狙謂衆狙曰：「山之果，公所樹與？」曰：「否也，天生也。」曰：「非公不得而取與？」曰：「否也，皆得而取也。」曰：「然

則吾何假於彼而爲之役乎？」言未既，衆狙皆寤〔四〕。其夕，相與伺狙公之寢，破柵毀柙，取其積，相攜而入於林中，不復歸。狙公卒餒而死。

郁離子曰：「世有以術使民而無道揆〔五〕者，其如狙公乎！惟其昏而未覺也。一旦有開之，其術窮矣！」

（誠意伯文集卷二）

注釋

〔一〕狙，猿猴。

〔二〕狙公，養猴子的人，本莊子齊物論。

〔三〕孟子告子下曾論到賦稅率，依孟子的意見，必須以十分抽一爲標準。作者用「賦十一以自奉」的話，便暗示所謂「狙公」，實際上是隱喩封建社會的統治者。

〔四〕寤通悟，覺悟。

〔五〕孟子離婁上：「上無道揆也」，朱熹集注：「道，義理也。揆，度也。道揆，謂以義理度量事物而制其宜。」無道揆，卽不從道義考慮。

郁離子天地之盜 選錄

郁離子曰：「人，天地之盜也〔一〕。天地善生，盜之者無禁。惟聖人爲能知盜，執其權，用其力，攘

其功而歸諸己，非徒發其藏取其物而已也。庶人不知焉，不能執其權，用其力，而遏其機，逆其氣，暴天其生息，使天地無所施其功，則其出也匱而盜斯窮矣。故上古之善盜者，莫伏羲神農氏若也。惇其典，庸其禮，操天地之心以作之君，則既奪其權而執之矣。於是敎民以盜其力以爲吾用，春而種，秋而收，逐其時而利其生；高而宮，卑而池，水而舟，風而帆，曲取之無遺焉，而天地之生愈滋，庶民之用愈足。故曰「惟聖人爲能知盜，執其權，用其力，非徒取其物發其藏而已也。惟天地之善生而後能容焉，非聖人之善盜，而各以其所欲取之，則物盡而藏竭，天地亦無如之何矣，是故天地之盜息而人之盜起，不極不止也。」「然則何以制之？」曰：「遏其人盜而通其爲天地之盜，斯可矣。」

公儀子謂魯穆公〔二〕曰：「君知圃人之爲圃乎？沃其壤，平其畦，通其風，日疏其水潦而施藝植焉。窊隆〔三〕乾濕，各隨其物產之宜，時而樹之，無有違也。蔬成而後擷之，相其豐瘠，取其多而培其寡，不傷其根，擷已而溉，蔬忘其擷，於是庖日充而圃不匱。今君之有司，取諸民不度，知取而不知培之，其生幾何而入於官者倍焉，君之圃匱也已！臣竊爲君憂之。」

（誠意伯文集卷二）

注　釋

〔一〕列子天瑞篇有「齊之國氏」一章，其言曰：「吾聞天有時，地有利，吾盜天地之時利，雲雨之滂潤，山澤之產育，以生吾禾，殖吾稼，築吾垣，建吾舍。陸盜禽獸，水盜魚鼈，亡非盜也……」劉基這段文字的主旨是此義的發揮。

〔二〕魯穆公，戰國時魯君，見史記魯世家。公儀子，指公儀休，魯穆公相，見史記循吏傳。

〔三〕窊，音洼，窊隆，與汙隆同。文選馬融長笛賦，「窊隆詭戾」，注：「窊隆，高下貌。」

郁離子虞孚　選錄

句章〔一〕之野人，翳其藩以草，聞唶唶之聲，發之而得雉，則又翳之，冀其重獲也。明日往聆焉，唶唶之聲如初，發之而得蛇，傷其手以斃。

郁離子曰：「是事之小，而可以爲大戒者也。天下有非望之福，亦有非望之禍。小人不知禍福之相倚伏〔二〕也，則僥幸以爲常。是故失意之事，恆生於其所得意，惟其見利而不見害，知存而不知亡也。」

（誠意伯文集卷三）

注釋

〔一〕句章，漢縣名，故城在今浙江省慈谿縣。

〔二〕語本老子第五十八章：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」

郁離子天道　選錄

郁離子曰：「蠶吐絲而爲繭，以自衞也，卒以烹其身。而其所以賈禍〔一〕者，乃其所自作以自衞之物也。蠶亦愚矣哉！蠶不能自育而託於人以育也，託人以育其生，則竭其力殺其身以爲人用也弗過。

人奪物之所自備者爲己用，又戕其生而弗恤，甚矣！而曰天生物以養人，人何厚，物何薄也？人能財成天地之道，輔相天地之宜〔二〕，以育天下之物，則其奪諸物以自用也亦弗過。不能財成天地之道，輔相天地之宜，蚩蚩〔三〕焉與物同行，而曰天地之生物以養我也，則其獲罪於天地也大矣。」

東陵侯〔四〕既廢，過司馬季主〔五〕而卜焉。季主曰：「君侯何卜也？」東陵侯曰：「久臥者思起，久蟄者思啓，久懣者思嚏。吾聞之，畜極則洩，閟極則達，熱極則風，壅極則通。一冬一春，靡屈不伸；一起一伏，無往不復。僕竊有疑，願受教焉。」季主曰：「若是，則君侯已喻之矣，又何卜爲？」東陵侯曰：「僕未究其奥也，願先生卒教之。」季主乃言曰：「嗚呼！天道何親？惟德之親。鬼神何靈？因人而靈。夫蓍，枯草也，龜〔六〕，枯骨也，物也。人靈於物者也，何不自聽而聽於物乎？且君侯何不思昔者也？有昔者必有今日。是故碎瓦頹垣，昔日之歌樓舞館也；荒榛斷梗，昔日之瓊蕤玉樹〔七〕也；露蛬〔八〕風蟬，昔日之鳳笙龍笛〔九〕也；鬼燐螢火，昔日之金釭華燭〔一〇〕也；秋荼春薺，昔日之象白駝峯〔一一〕也；丹楓白荻，昔日之蜀錦齊紈也。昔日之所無，今日有之不爲過；昔日之所有，今日無之不爲不足。是故一晝一夜，華開者謝；一秋一春，物故者新。激湍之下，必有深潭；高丘之下，必有浚谷。君侯亦知之矣，何以卜爲？」

楚南公問於蕭寥子雲曰：「天有極乎？極之外又何物也？天無極乎？凡有形必有極，理也，勢也？」蕭寥子雲曰：「六合〔一二〕之外，聖人不言。」楚南公笑曰：「是聖人所不能知耳，而奚以不言也？故

天之行，聖人以曆紀之；天之象，聖人以器驗之；天之數，聖人以算窮之；天之理，聖人以易究之。凡耳之所可聽，目之所可視，心思之所可及者，聖人搜之，不使有毫忽之藏，而天之所閟，人無術以知之者惟此。今又不曰不知而曰不言，是何好勝之甚也！」

（以上誠意伯文集卷三）

注釋

〔一〕賈禍，取禍。

〔二〕語本周易泰卦象辭：「后以財成天地之道，輔相天地之宜。」這裏是說，利用天地的規律，使萬物生長得更合適。

〔三〕蚩蚩，無知的樣子。

〔四〕東陵侯，名召平，秦人，秦亡後賣瓜於長安東門。

〔五〕司馬季主漢代楚人，賣卜於長安東市。見史記日者列傳。

〔六〕蓍，音尸，一種草本植物，古人用以占卜，這種占卜方法叫筮。龜，烏龜，古人用它的腹甲占卜，這種占卜的方法叫卜。

〔七〕瓊蕤玉樹，珍貴的花木。

〔八〕蛬，音鞏，蟋蟀。

〔九〕鳳笙龍笛，指貴族家中的音樂。語本風俗通：「笙長四寸，十三簧，像鳳之身。」「及李白宮中行樂詞：「笛奏龍吟水。」

〔一〇〕釭，油燈。金釭，金製的燈盞。華燭，堆花的蠟燭。

〔一〕象白、駝峯，美味的饌品。

〔二〕六合，上下四方。語本莊子齊物論：「六合之外，聖人存而不論。」

郁離子神仙 選錄

管豹問曰：「人死而爲鬼，有諸？」郁離子曰：「是不可以一定言之也。夫天地之生物也，有生則必有死。自天地開闢以至於今幾千萬年，生生無窮，而六合不加廣也，若使有生而無死，則盡天地之間不足以容人矣。故人不可以不死者，勢也。既死矣，而又皆爲鬼，則盡天地之間不足以容鬼矣。故曰人死而皆爲鬼者，罔也。然而二氣之變不測，萬一亦有魂離其魄而未遂散者，則亦暫焉而不能久也。夫人之得氣以生其身，猶火之著木然，魂其燄，體其炭也。人死之魂復歸於氣，猶火之滅也，其燄安往哉？故人之受氣以爲形也，猶酌海於盃也；及其死而復於氣也，猶傾其盃水而歸諸海也，惡得而恆專之以爲鬼哉！」曰：「然則人子之祀其祖父也虛乎？」曰：「是則同氣相感之妙也。是故方珠向月可以得水〔一〕，金燧向日可以得火〔二〕，此理之可見者也；虞琴彈而薰風生〔三〕，夔樂奏而鳳皇來〔四〕，聲氣之應不虛也。故鬼，可以有可以無者也。子孝而致其誠，則其鬼由感而生，否則虛矣，故廟則人鬼享，孝誠之所致也。不然，先王繼絕世以復明祀，豈其鬼長存而餒，乃至此而復食耶？」（誠意伯文集卷四）

注釋

〔一〕方珠，應作「方諸」。周禮秋官司烜氏「以鑑取明水於月」，鄭玄注：「鑑，鏡屬，取水者，世謂之方諸。」

〔二〕金燧，又稱陽燧或夫遂。周禮秋官「司烜氏掌以夫遂取明火於日」，注：「夫遂，陽遂也。」淮南子天文訓「陽燧見日則燃而爲火」，高誘注：「陽燧，金也。取金杯無緣者熟摩令熱，日中時以當日，下以艾承之，則燃得火也。」這一道理和今天以凹面鏡就焦點取火相同。

〔三〕史記樂書補「舜作五弦之琴，以歌南風」，裴駰集解：「其辭曰：『南風之薰兮，可以解吾民之慍兮。』」薰風，溫煖的風。

〔四〕尚書堯典（後人分爲舜典）：「帝曰：『夔，命汝典樂。』」尚書益稷：「簫韶九成，鳳皇來儀」，疏：「成，猶終也。每曲一終，必變更奏。」

天說上

或曰：「天之降禍福於人也，有諸？」曰：「否，天烏能降禍福於人哉！好善而惡惡，天之心也；福善而禍惡，天之道也；爲善者不必福，爲惡者不必禍，天之心違矣。使天而能降禍福於人也，而豈自戾其心以窮其道哉？天之不能降禍福於人亦明矣。」

曰：「然則禍福誰所爲與？」曰：「氣也。」曰：「氣也者，孜孜焉爲之與？」曰：「否。氣有陰陽，邪正分焉。陰陽交錯，邪正互勝，其行無方，其至無常，物之遭之，禍福形焉，非氣有心於爲之也。是故朝

菌〔一〕得濕而生，晞陽〔二〕而死；麋草〔三〕得寒而生，見暑而死；非氣有心於生死之也，生於其所相得而死於其所不相得也。是故正氣福善而禍惡，邪氣禍善而福惡，善惡成於人而禍福從其所遇，氣有所偏勝，人不能禦也。」

曰：「然則天聽於氣乎？」曰：「否。天之質，茫茫然氣也；而理爲其心，渾渾乎惟善也。善不能自行，載於氣以行；氣生物而淫於物，於是乎有邪焉，非天之所欲也。人也者，天之子也，假於氣以生之，則亦以理爲其心。氣之邪也而理爲其所勝，於是乎有惡人焉，非天之欲生之也。朱均之不肖〔四〕，而以爲子，非堯舜之所欲也。蟯蛔生于人腹而人受其害，豈人之欲生此物哉！」

曰：「然則天果聽於氣矣。」曰：「否。天之氣本正，邪氣雖行於一時，必有復焉。故氣之正者，謂之元氣。元氣未嘗有息也，故其復也可期，則生於邪者亦不能以自容焉。秦政王莽〔五〕是已。」

曰：「跖之壽〔六〕，操懿之得其志〔七〕，而子孫享之，豈天之有所私耶？」曰：「氣之復也有遲有速，而人生也不久，故爲惡之人，或當其身而受罰，或卒享福祿而無害。當其身而受罰者，先逢其復者也；享福祿而無害者，始終乎其氣者也。以懿繼操，以裕〔八〕繼懿，不於其身而於其後昆，謂天之有所私不可也。故見禍福而謂之天降於人者，非也；氣未復而以禍福責於天，亦非也。不怨天，不尤人，殀壽不貳，脩身以俟，惟知天者能之！」

（誠意伯文集卷四）

注釋

〔一〕朝菌，語本莊子逍遙遊「朝菌不知晦朔」。據王引之考證，朝菌是朝秀之誤，水上小蟲。

〔二〕晞，晒。晞陽，晒着太陽。

〔三〕靡草，見禮記月令孟夏之月：「靡草死。」鄭玄注：「舊說云：『靡草，薺，亭歷之屬。』」孔穎達正義：「以其枝葉靡細，故云靡草。」這裏說靡草見暑而死，孟夏即初夏暑月。

〔四〕朱均，丹朱和商均，堯舜的兒子。

〔五〕秦政，秦始皇嬴政。王莽，西漢末篡奪劉家帝位，國號新，後因農民起義而滅亡。

〔六〕史記伯夷列傳：「盜跖日殺不辜，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終。」

〔七〕操，曹操，他兒子曹丕篡漢，即魏文帝，追尊他爲武帝。懿，司馬懿，他的孫子司馬炎篡魏，即晉武帝，追尊他爲宣帝。

〔八〕裕，劉裕，於晉恭帝司馬德文元熙二年（四二九年）篡晉，國號宋。是爲宋武帝。

天說下

或曰：「天災流行，陰陽舛訛，天以之警於人與？」曰：「否。天以氣爲質，氣失其平則變。是故風雨雷電晦明寒暑者，天之喘汗呼噓動息啓閉收發也。氣行而通，則陰陽和，律呂正〔一〕，萬物並育，五位時若〔二〕，天之得其常也。氣行而壅，壅則激，激則變，變而後病生焉。故吼而爲暴風，鬱而爲虹蜺，不平之氣見也。抑拗憤結，迴薄切錯，暴怒溢發，冬雷夏霜，驟雨疾風，折木漂山，三光盪摩，五精亂行〔三〕，

晝昏夜明，瘴疫流行，水旱愆殃，天之病也。霧濁星妖，暈背祲氛〔四〕，病將至而色先知也。天病矣，物受天之氣以生者也，能無病乎？是故瘥癘夭札〔五〕，人之病也。狂亂反常，顛蹶披猖，中天之病氣而不知其所爲也，雖天亦無如之何也。惟聖人有神道焉，神道先知，防於未形，不待其幾之發也。堯之水九載，湯之旱七載，天下之民不知其災。朱均不才，爲氣所勝，則舉舜禹以當之。桀紂反道，自絕於天，則率天下以伐之。元氣之不汩，聖人爲之也。」

曰：「然則人勝天與？」曰：「天有所不能而人能之，此人之所以配天地爲三也。」

曰：「書曰『作善降之百祥，作不善降之百殃』〔六〕，非與？」曰：「此天之本心也，而天有所不能，病於氣也，惟聖人能救之。是故聖人猶良醫也。朱均不肖，堯舜醫而瘳之。桀紂暴虐，湯武又醫而瘳之。周末孔子善醫而時不用，故著其方以傳於世，易、書、詩、春秋是也。高、文、光武〔七〕能於醫而未聖，故病少愈而氣不盡復。和安〔八〕以降，病作而無其醫。桓靈以鉤吻爲參苓〔九〕，而操懿之徒又加鴆焉，由是病入於膏肓而天道幾乎窮矣！」

曰：「然則元氣息矣乎？」曰：「有元氣乃有天地，天地有壞，元氣無息。堯、舜、湯、武立其法，孔子傳其方，方與法不泯也。有善醫者舉而行之，元氣復矣。」作天說。

（誠意伯文集卷四）

注釋

〔一〕律呂，總稱爲十二律。漢書律歷志：「律有十二，陽六爲律，陰六爲呂。」六律卽黃鐘、太族、姑洗、蕤賓、夷則、亡射；六呂，卽林鐘、南呂、應鐘、大呂、夾鐘、中呂。律歷志「推歷生律」，張晏曰：「推歷十二辰以生律呂也。」

律歷志「天地之風氣正，十二律定」，臣瓚曰：「風氣正，則十二月之氣各應其律，不失其序。」這裏的「律呂正」，指十二個月的氣候正常。

〔二〕五位，雨、暘、燠、寒、風。尚書洪範：「休徵：曰肅，時雨若；曰乂，時暘若；曰晢，時燠若；曰謀，時寒若；曰聖，時風若。」若，順。時若，卽氣候得宜，風調雨順。

〔三〕三光，日、月、星。五精，指金、木、水、火、土五星。

〔四〕暈，日旁之氣。背，背穴，亦日旁之氣。凡氣，向日爲抱，向外爲背。漢書天文志：「暈適背穴。」祲，日旁雲氣。周禮保章氏：「以五雲之氣辨吉凶、水旱、豐荒之祲象。」氛，惡氣。暈背祲氛，迷信者認爲都是災禍的預兆。

〔五〕瘥，小疫。左傳昭公十九年：「札瘥夭昏。」癘，疫氣。左傳昭公四年：「癘疾不降。」夭札，遭疫癘短命而死。國語魯語「其夭札也」，注：「不終曰夭，疫死曰札。」

〔六〕見僞古文尚書伊訓。

〔七〕高，漢高祖劉邦；文，漢文帝劉恆；光武，東漢光武帝劉秀。

〔八〕和，東漢和帝劉肇；安，安帝劉祜。

〔九〕桓，東漢桓帝劉志；靈，靈帝劉宏。鉤吻，又名斷腸草，能殺人的毒藥。參，人參；苓，伏苓，都是滋補藥。

雷說上

有夫耕於野，震以死。或曰：「畏哉！是獲罪於天，天戮之矣。」

劉子曰：「噫，誣哉！何觀天之局也！一夫有罪，天將自戮之乎？天生民而立之牧，付之以生殺之權，而又自震以討焉，惡用是司牧者爲也？」

曰：「天鑒於民，有隱慝焉，人罰弗能及也，而震以威之，微顯闡幽，神道也。」曰：「惡！是何言也！古帝制刑以爲天下均，故執刑如執權，因罪之輕重而前知之，又不敢專而聽於天，曰天討也，夫是之謂贊天地之化育。今曰天又自以震戮人罪，吾不知天之所自戮者以何等罪乎？謂其積之極，人不能勝而戮之耶？則天下之爲人子而不孝，爲人臣而不忠，爲人長而不慈，爲人幼而不孫，爲人友而不義，爲人妻而不順，賊義而戕仁，縱私而滅公，倚勢而行姦，乘約而肆淫，人言而獸心，陰慘而陽和，磨牙吮血，朘膏刮骨，擅威作福，殘害正直，而逭於司寇〔一〕之誅者，不爲不多矣，豈司雷者有所畏乎，乃不一有戮而庸夫乎戮焉？使彼有以覘天之意，而謂天之所怒在彼而所容在此也，則恃以不忌，是天以震勸逆而濟禍也，豈天道哉？必不然矣。」

曰：「然則雷何物也？」曰：「雷者，天氣之鬱而激而發也。陽氣團於陰，必迫，迫極而迸，迸而聲爲雷，光爲電，猶火之出礮也；而物之當之者，柔必穿，剛必碎，非天之主以此物擊人，而人之死者適逢之也。不然，雷所震者大率多於木石，豈木石亦有罪而震以威之耶？」

（誠意伯文集卷四）

注釋

〔一〕司寇，周朝的司法大臣，這裏指一般的司法官吏。逭，逃避。

雷說下

或曰：「雷有神焉，有諸？」曰：「人曰有之。」曰：「然則雷，神所爲而非氣矣。」曰：「否。雷與神，皆氣之所爲也。氣也者，無所不能爲也，忽而形，倏而聲，爲雷爲神，或有或無，不可測知，人見其忽而形也而謂之神。夫神也者，妙萬物而無形，形則物矣。是故有形而有質者，有形而無質者，有暫者，有久者，莫非氣所爲也。氣形而神寓焉，形滅而神復於氣。人物鬼神，或常或變，其歸一也。」曰：「旣爲神也，而曰不能戮人罪，何耶？」曰：「神，形而暫者也，彼且不能以其形，惡能求罪人而戮之？」

（誠意伯文集卷四）

醫說贈馬復初

或稱醫藥出於上古聖人，神農黃帝皆身爲之。其果然乎！儒者疑之，懼世之以是小聖人也。孟子稱堯舜憂民而不暇耕〔一〕。夫耕，后稷〔二〕實親爲之，豈以是爲非聖人之所事哉？天下之事不止於耕，敎之者有其官，業之者有其人，則堯舜之憂不在耕而有大焉者，此孟子之意也。

天地闢而人生，蠢蠢焉，聖人出而後異於物，於是垂衣裳，造書契，作爲舟車、網罟、弧矢、杵臼之器，載在易經〔三〕，不可誣也。凡可以前民用者，聖人無不爲之，而況於醫乎？辨陰陽於毫毛，決死生於分寸，其用心之難，又豈直舟車、網罟、弧矢、杵臼而已哉！吾固有以知其作於神農黄帝無疑也。

聖人之道，包天地，括萬物，一體而毫分焉，莫非道也。故天之大也，分而爲日月，爲星，爲雲，爲雨，爲雪，爲霜，爲露，莫非天也，而後各形其形焉。地之廣也，結而爲山，融而爲川，生而爲草，爲木，爲石，爲玉，爲金銀銅鐵，爲五穀，莫非地也，而後各形其形焉。故見其形而不知其出之原，非知道者也。是故知醫之不足以盡聖而不知其爲聖之事，非知聖者也。今有酌海於盃，曰海也，人皆知其不可也。而謂之非海出也，可乎哉？

天下之術多矣，惟醫以救死扶生爲功效，故志之者可以存其不忍人之心，而於道爲有益。至於節嗜欲，調陰陽，時寒暑，去邪養正，流通血脈，其爲道也，引而伸之，治天下不能外，致遠而不泥〔四〕，其斯而已矣。

紹興馬復初，以醫藥從左丞帖理帖木爾公〔五〕招輯海寇，其爲人也粹而溫，其於術也精以造，其劑之所投，無宿疾也。予甚敬之，懼其日用而不知也〔六〕，作醫說以贈之〔七〕。

（誠意伯文集卷四）

注釋

〔一〕孟子滕文公上：「聖人之憂民如此，而暇耕乎？」

〔二〕后稷，名棄，帝嚳子，堯舉爲農師，天下得其利，爲周代的始祖。見史記周本紀。

〔三〕見周易繫辭。

〔四〕論語子張：「子夏曰：『雖小道必有可觀者焉，致遠恐泥，是以君子不爲也。』」泥，行不通。以前的人把醫認爲是技術小道。作者認爲通於大道，所以說「致遠而不泥」。

〔五〕帖理帖木爾，字九成，元史作達識帖睦邇，見元史第一百四十卷。元末任江浙行省左丞相，元史說他非常貪汚，後來被張士誠所拘，自殺。

〔六〕周易繫辭上：「百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」

〔七〕馬復初事跡不詳，從文中看，曾在帖理帖木爾屬下做事。

陳獻章

陳獻章字公甫，別號石齋，廣東新會白沙里人，後學稱白沙先生。生於明宣宗宣德三年（一四二八年），卒於孝宗弘治十三年（一五〇〇年）。早年曾在江西臨川從吳與弼（康齋）學程朱派理學。後歸故里閉門讀書，「盡窮天下古今典籍，旁及釋老稗官小說」（白沙先生行狀）。後來認爲博讀詩書也不是得「道」的門徑，「遂築一臺，名曰陽春，日靜坐其中，足不出閾外者數年」（同上）。憲宗成化二年（一四六六年），入京進太學，受到祭酒邢讓的推重。回里以後，前來求教者頗多。他幾次入京會試未中，成化十八年（一四八二年），廣東左布政使彭韶，巡撫右都御史朱英向朝廷舉薦，他執意不往。後來不得已入京，推辭有病，不肯應試，上疏求終養老母。臨行時授爲翰林院檢討，以後長期在鄉講學。

陳獻章的門人很多，最著名者有張詡、林光、湛若水等。他的著述後人編爲白沙子全集。另有與林緝熙書三十一篇，收在林光南川氷蘖全集。事蹟詳明史卷二八三儒林傳及明儒學案卷五白沙學案。

陳獻章在學術史上是宋代主觀唯心主義「心學」的繼承者。他本人的哲學思想却有一

個變遷過程。他在復趙提學僉憲一書中，曾對自己的求學悟道有過這樣一段記敍：「僕年二十七，始發憤從吳聘君（與弼）學。其於古聖賢垂訓之書，蓋無所不講，然未知入處。比歸白沙，杜門不出，專求所以用力之方，既無師友指引，惟日靠書册尋之，忘寐忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所謂未得，謂吾此心與此理未有湊泊吻合處也。於是舍彼之繁，求吾之約，惟在靜坐。久之，然後見吾此心之體，隱然呈露，常若有物。日用間種種應酬，隨吾所欲，如馬之御銜勒也。體認物理，稽諸聖訓，各有頭緒來歷，如水之有源委也。於是渙然自信曰：作聖之功其在茲乎！有學於僕者，輒教之靜坐。」這一段話，對了解陳獻章的思想面貌，尤其是了解他一生在思想上的某些變遷是很有幫助的。

陳獻章哲學思想的重要特徵是提倡「主靜」。他的學生湛若水在白沙子古詩教解中，有這樣一段話：「夫先生主靜，而此篇言敬者，蓋先生之學原於敬而得力於靜。……先生嘗曰：『伊川見人靜坐，便歎其善學，此靜字發源於濂溪，程門更相授受。晦翁恐差入禪去，故少說靜，只說敬，學者須自量度何如，若不至爲禪所誘，仍多靜方有入處。』按此，則敬與靜無二道，無二道，豈同寂滅哉！」當時朱學在社會上佔統治地位，白沙之學雖然已經脫離了朱學而另爲一派，但他們並未敢公開承認，而是盡量把自己的學說與周、程、伊、洛之學相附會。實際上，陳獻章的所謂「主靜」，就是陸九淵主觀唯心主義「心學」理論的直接繼承。

陳獻章在他的無後論一文中說：「夫天地之大，萬物之富，何以爲之也？一誠所爲也。

蓋有此誠斯有此物，則有此物必有此誠，則誠在人何所，具於一心耳。心之所有者此誠，而爲天地者此誠也。天地之大此誠且可爲，而君子存之，則何萬世之不足開哉！」他認爲「誠」（或亦稱「道」、「理」）是天地萬物的本源，而「誠」却是「君子存之」、「具於一心」，實際上，他是把「心」——思想意識，看做是物質世界的本源，而天地萬物却是「心」的顯現和派生物。他的學生林會春曾說：「白沙先生之學，從精一之功而來者也。……先生從吳聘君遊若干年，歸而靜坐白沙若干年，養出端緒，隱隱呈露，靈丹點沙，直見本體，道在是矣！」（白沙子全集序）這裏所說的「精一之功」和所謂「直見本體」，也正是陸九淵的所謂「道，未有外乎其心者」（陸象山全集卷十九）的翻版。

與陳獻章的這種主觀唯心主義世界觀相適應，在認識論方面，他提出了萬物萬事都當「求諸心」的主張，把人的認識活動規定爲人心的自我體現。他說：「爲學當求諸心，必得所謂虛明靜一者爲之主。徐取古人緊要文字讀之，庶能有所契合，不爲影響依附，以陷於徇外自欺之弊。此心學法門也。」（書自題大塘書屋詩後）

他認爲人的認識有的由「積累」可以得到，有的不能由「積累」得到；有的可以「言傳」，有的不可以「言傳」。而前者是「外務」，是「見聞之知」，後者才是可寶貴的「道」。因而他說：「是故道也者，自我得之，自我言之可也，不然辭愈多而道愈窒，徒以亂人也。」（復張東白內翰）

那麽怎樣才能「自得」呢？他認爲主要途徑靠「靜坐」。所謂「學勞擾則無由見道，故觀書博識不如靜坐」。(與林君)「須從靜中養出個端倪來」。(與賀克恭黃門)他在所謂「存養」的理論方面，比陸九淵更加走向極端，他認爲「靜」就是絕對地「無以動其心」，甚至認爲「苟欲靜，卽非靜矣」。(語錄)必須把心養得一念不起，才算「自得」。陳獻章後期師承陸學，在修養論上他實際受禪宗的影響。他的門人湛若水就曾謂：「曾記白沙先生爲賀克恭黃門許多年不悟，因書勸之讀佛。」(甘泉文集卷二三)

陳獻章認爲，爲了要達到「靜」，就須去掉一切人事作爲。他在與林光的信中說：「詩、文章、末習、著述等路頭，一齊塞斷，一齊掃去，毋令半點芥蒂於我胸中，夫然後善端可養，靜可能也。終始一意，不厭不倦，優游厭飫，勿助勿忘，氣象將日進，造詣將日深，所謂『至近而神』，『百姓日用而不知』者，始自迸出體面來也。……此之謂自得。」(南川冰蘗全集卷末)

他認爲通過「靜坐」，通過「一齊塞斷」，就可以「自迸出」心中本有的「善端」。在陳獻章看來，主體就是認識的唯一源泉，人可以不依賴任何社會實踐活動，不依賴任何感性知覺，便可以先驗地認識一切。這樣，他的認識論就不得不陷入主觀的「直覺」或「頓悟」。所以，他說：「人爭一個覺，才覺便我大而物小，物盡而我無盡。夫無盡者，微塵六合，瞬息千古，生不知愛，死不知惡，尚奚暇銖軒冕而塵金玉耶？」(與林時矩書)

和一切主觀唯心主義者一樣，陳獻章的思想最後也表現爲狂妄的唯我論。認爲宇宙之

間除了唯一的自我意識而外，什麽都不存在。他說：「終日乾乾，只是收拾此理而已。此理干涉至大，無一處不到，無一息不運。會此，則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。」（與林郡博書）這和陸九淵的「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙」的荒誕的哲學觀點同出一轍。

陳獻章的哲學思想也有不完全同於陸王的地方。其特點是他在「存養」方面不強調「去私欲」，而提倡所謂「以自然爲宗」。他說：「古之善學者，常令此心在無物處便運用得轉耳。學者以自然爲宗，不可不著意理會。」（遺言湛民澤）又說「忘我而我大，不求勝物而物撓。」（贈彭惠安別言）有些時候，他甚至要求人必須達到「物我兩忘」（與賀克恭）的境界。在他的哲學思想中道家的影響，確實也佔有重要的地位。

論前輩言銖視軒冕塵視金玉〔一〕（原有三篇，選第一、第二篇）

道至大，天地亦至大，天地與道若可相侔矣〔二〕。然以天地而視道，則道爲天地之本；以道視天地，則天地者太倉之一粟、滄海之一勺耳，曾足與道侔哉！天地之大不得與道侔，故至大者道而已。而君子得之。一身之微其所得者富貴、貧賤、死生、禍福，曾足以爲君子所得乎？君子之所得者有如此，則天地之始，吾之始也，而吾之道無所增；天地之終，吾之終也，而吾之道無所損。天地之大且不我逃，而我不增損，則舉天地間物旣歸於我，而不足增損於我矣。天下之物盡在我而不足以增損我，故卒然遇

之而不驚，無故失之而不介，舜禹之有天下而不與，烈風雷雨而弗迷，尙何銖軒冕塵金玉之足言哉！然非知之眞、存之實者，與語此反惑，惑則徒爲狂妄耳。

或曰：「道可狀乎」？曰：「不可。此理之妙不容言，道至於可言，則已涉乎麤迹矣。」「何以知之？」曰：「以吾知之。吾或有得焉，心得而存之，口不可得而言之，比試言之，則已非吾所存矣。故凡有得而可言，皆不足以得言。」曰：「道不可以言狀，亦可以物乎？」曰：「不可。物囿於形，道通於物〔三〕，有目者不得見也。」「何以言之？」曰：「天得之爲天，地得之爲地，人得之爲人。狀之以天則遺地，狀之以地則遺人，物不足狀也。」曰：「道終不可狀歟？」曰：「有其方，則可。舉一隅而括其三隅，狀道之方也；據一隅而反其三隅，按狀之術也。然狀道之方非難，按狀之術實難。人有不知彈，告之曰彈之形如弓，而以竹爲弦，使其知弓則可按也。不知此道之大，告之曰道大也，天小也，軒冕金玉又小，則能按而不惑者鮮矣！愚故曰道不可狀，爲難其人也。」

（白沙子全集卷一康熙重刻本）

注釋

〔一〕前輩，指周敦頤。銖視軒冕塵視金玉，見通書富貴第三十三章。

〔二〕侔，相等。

〔三〕物囿於形，道通於物，是說凡物都有形體的局限，而道卻貫通天地萬物，無所捉摸。

復張東白內翰〔一〕

夫學有由積累而至者，有不由積累而至者；有可以言傳者，有不可以言傳者。夫道至無而動，至近而神，故藏而後發，形而斯存。大抵由積累而至者，可以言傳也，不由積累而至者，不可以言傳也。知者能知至無於至近，則無動而非神。藏而後發，明其幾〔二〕矣。形而斯存，道在我矣。是故善求道者求之易，不善求道者求之難。義理之融液，未易言也；操存之灑落，未易言也；夫動，已形者也，形斯實矣。其未形者虛而已，虛其本也，致虛之所以立本也。戒愼恐懼所以閑之，而非以爲害也。然而世之學者，不得其說而以用心，失之者多矣！斯理也，宋儒言之備矣，吾嘗惡其太嚴也。使著於見聞者不睹其眞，而徒與我嘵嘵也〔三〕。是故道也者，自我得之自我言之可也，不然，辭愈多而道愈窒，徒以亂人也，君子奚取焉。僕於義理之原，窺見髣髴及操存處大略如此，不知是否？(同上書卷二)

注釋

〔一〕張東白(一四三七——一五〇六年)，張元禎號，又字廷祥，南昌人，天順四年(一四六〇年)進士。內翰，翰林的別名。

〔二〕幾，周易繫辭：「幾者，動之微，吉之先見者也。」韓康伯注：「幾者，去無入有，理而未形，不可以形尋，不可以形覩者也。……」

〔三〕嘵嘵，形容多言。

遺言湛民澤〔一〕節錄

……承示教近作，頗見意思。然不欲多作，恐其滯也。人與天地同體，四時以行，百物以生，若滯在一處，安能爲造化之主耶？古之善學者，常令此心在無物處，便運用得轉耳。學者以自然爲宗，不可不著意理會，俟面盡之。

（白沙子卷二，四部叢刊續編本）

又

此學以自然爲宗者也。承諭近日來頗有湊泊處〔二〕，譬之適千里者，起脚不差，將來必有至處。自然之樂，乃眞樂也，宇宙間復有何事？故曰「雖之夷狄不可棄也」〔三〕。……今世學者各標榜門牆〔四〕，不求自得，誦說雖多，影響〔五〕而已。暮景侵尋〔六〕，不意復見同志之人，託區區於無窮者，已不落莫〔七〕矣。幸甚幸甚！……

（同上）

注釋

〔一〕湛若水（一四六六——一五六〇年），字元明，初名露，字民澤，別號甘泉，官至南京兵部尙書，是陳獻章的門人。著有甘泉全集，白沙詩教解，格物通等。

〔二〕湊泊處，相合的地方。

〔三〕語本論語子路：「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。」意思是說，不論到什麽地方，也是不可拋棄的。

〔四〕標榜門牆，是說自立門戶，自成學派。

〔五〕影響，是說如影子和迴響一樣，空虛無實。

〔六〕侵尋，漸進的意思。暮景侵尋，猶言老之將至。

〔七〕落莫，猶言寂寞冷落。

與林郡博〔一〕書

承諭進學所見，甚是超脫，甚是完全。病臥在牀，忽得此柬，讀之慰喜無量，自不覺呻吟之去體〔二〕也。終日乾乾〔三〕，只是收拾此理而已。此理干涉至大，無內外，無終始，無一處不到，無一息不運。會此〔四〕，則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此欛柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，都是一齊穿紐，一齊收拾，隨時隨處無不是這個充塞，色色信他本來，何用爾脚勞手攘？舞雩三三兩兩〔五〕，正在勿忘勿助〔六〕之間，曾點些兒活計，被孟子一口打併出來，便都是鳶飛魚躍〔七〕。若無孟子工夫〔八〕，驟而語之以曾點見趣，一似說夢。會得，雖堯舜事業，只如一點浮雲過目，安事推乎？此理包

羅上下，貫徹終始，滾作一片，都無分別，無盡藏故也。自茲以往，更有分殊處，合要理會，毫分縷析，義理儘無窮，工夫儘無窮。書中所云，乃其統體該括耳。病中還答不周，言多未瑩〔九〕，乞以意會。……

（白沙子卷三，四部叢刊續編本）

注釋

〔一〕林光（一四三九——一五一九年），字緝熙，號南川，廣東東莞人，陳獻章的學生，曾任山東兗州府儒學教授，著有南川冰蘗全集。舊以「府」比古時之「郡」，以儒學「教授」比古時的「博士」，所以這裏稱他爲「郡博」。

〔二〕呻吟，病痛時呼喊的聲音。呻吟去體是說病痊癒了。

〔三〕乾乾，自强不息的樣子。語本周易乾卦九三爻辭。

〔四〕會此，領會得這個道理。

〔五〕論語先進，曾點言志說：「冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」孔子贊嘆他說：「吾與點也！」舞雩，祭天禱雨的地方。三三兩兩，指「冠者五六人，童子六七人」。曾點表示出自然從容的心境和態度。

〔六〕孟子公孫丑上：「勿忘勿助長也。」朱熹注：「但當勿忘其所有事，而不可做爲以助其長。」

〔七〕詩大雅旱麓：「鳶飛戾天，魚躍於淵。」禮記中庸引此說：「言其上下察也。」朱熹章句：「子思引此詩，以明化育流行，上下昭著。……故程子曰：『此一節子思喫緊爲人處，活潑潑地。』」這裏說的就是此意。

〔八〕孟子工夫，指孟子公孫丑篇中所謂「我善養吾浩然之氣」說。

〔九〕瑩，顯明透徹。

與林時矩〔一〕書

宇宙內更有何事？天自信天，地自信地，吾自信吾。自動自靜，自闔自闢，自舒自卷。甲不問乙供，乙不待甲賜。牛自爲牛，馬自爲馬。感於此，應於彼；發乎邇，見乎遠。故得之者，天地與順，日月與明，鬼神與福，萬民與誠，百世與名，而無一物奸於其間。烏乎大哉！前輩云「銖視軒冕，塵視金玉」，此蓋略言之以諷始學者耳。人爭一個覺，纔覺便我大而物小，物盡而我無盡。夫無盡者，微塵六合，瞬息千古〔二〕，生不知愛，死不知惡，尚奚暇銖軒冕而塵金玉耶？（同上）

注釋

〔一〕林時矩，廣東東莞人，陳獻章的學生。

〔二〕這兩句意思是說：把六合看作微塵一樣細小，把千古看作瞬息一樣短促。

與林緝熙

秉筆欲作一書寄克恭〔一〕，論爲學次第，罷之，不耐尋思，竟不能就。緝熙其代余言。大意只令他靜坐尋見端緒，却說上良知良能一節〔二〕，使之自信，以去駁雜支離之病，如近日之論可也。千萬勿吝！（林光南川冰蘗全集卷末外集）

注釋

〔一〕克恭，賀欽（一四四九——一五二二年）字，遼東義州人，陳獻章的弟子，明憲宗成化二年（一四六六年）進士，曾任給事中。

〔二〕良知良能一節，指孟子盡心上：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」

與林緝熙

前日告秉之等，只宜靜坐。子翼〔一〕云：「書籍多了，擔子重了，恐放不下。」只放不下便信不及也。此心元初本無一物，何處交涉得一個放不下來？假令自古來有聖賢，未有書籍，便無如今放不下。如此，亦書籍累心耶，心累書籍也？夫人所以學者，欲聞道也。苟欲聞道也，求之書籍而道存焉，則求之書籍可也；求之書籍而弗得，反而求之吾心而道存焉，則求之吾心可也。惡累於外哉！此事定要覷破，若覷不破，雖曰從事於學，亦為人耳〔二〕。夫子語為政曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，三者何先？」曰「去兵」。「必不得已而去，二者何先？」曰：「去食。〔三〕」必不得已而去，非惡而去之，三者不可得兼，則亦權其輕重次第，取舍之而已。夫養善端於靜坐，而求義理於書冊，則書冊有時而可廢，善端不可不涵養也，其理一耳。斯理也，識時者信之，不識時者弗信也。為己者用之，非

爲己者弗用也。詩、文章、末習、著述等路頭，一齊塞斷，一齊掃去，毋令半點芥蒂於我胸中，夫然後善端可養，靜可能也。終始一意，不厭不倦，優游厭飫，勿助勿忘，氣象將日進，造詣將日深。所謂「至近而神」，「百姓日用而不知」〔四〕者，始自此迸出體面來也。到此境界，愈聞則愈大，愈定則愈明，愈逸則愈得，愈易則愈長。存存默默，不離頃刻，亦不着一物，亦不舍一物，無有內外，無有大小，無有隱顯，無有精粗，一以貫之矣。此之謂自得。清明日書。緝熙更爲申說，令了了。

（林光南川冰蘗全集卷末外集）

注　釋

〔一〕秉之，林揆字；子翼，林敬字：兩人都是廣東東莞人，陳獻章的弟子。

〔二〕論語憲問「古之學者爲己，今之學者爲人」，朱注：「爲己，欲得於己也；爲人，欲見知於人也。」

〔三〕見論語顏淵。

〔四〕見周易繫辭。

羅欽順

羅欽順字允升，號整菴，江西太和縣人。生於明憲宗成化元年（一四六五年），死於世宗嘉靖二十六年（一五四七年）。曾做過南京國子監司業，因與太監劉瑾不合，被廢爲民。劉瑾被誅以後復職，官至南京吏部尚書。丁父憂後，幾次起用，都不願做官，里居二十多年，潛心著書，足不入城市。他的哲學著作有困知記和續記、再續、三續、四續等七卷，此外有整菴存稿二十卷。事迹詳明史卷二八二儒林傳及明儒學案卷四七諸儒學案。

這裏選困知記中若干條，及答歐陽少司成崇一、答林次崖僉憲等。

羅欽順與王守仁同時，是個有唯物主義思想的哲學家。當時道學中的主觀唯心主義——陸九淵的心學——爲王守仁所積極發揚，與歷來代表正統思想的客觀唯心主義——程朱派理學——有着內部矛盾。羅欽順自稱道學家，推崇程朱，反對陸王的主觀唯心主義。但實質上，他和程朱的思想却有很大區別。因此，他不但和陸王思想有交鋒，對程朱思想也有不可調和的矛盾。

首先，羅欽順認爲「氣」是世界的本原；「理」是由於「氣」的運動變化而產生的規律，不是

神祕莫測主宰一切的東西。他說：「通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，……千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。或者……疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然。」（困知記卷上）又說：「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之，往而來，來而往，便是轉折處也。」（續記卷上）說明物質的「氣」是世界的本源，它有內在的運動特性，「理」不過是「氣」運動變化的規律，「理只是氣之理」，不能離開氣而單獨存在。

他還進一步闡發道：「氣聚而生，形而爲有，有此物即有此理；氣散而死，終歸於無，無此物即無此理。」（困知記卷下）「氣之聚便是聚之理，氣之散便是散之理，惟其有聚有散，是乃所謂理也。推之造化之消長，事物之終始，莫不皆然。」（困知記卷下）這是說「理」不能離開事物單獨存在，事物消亡時，它的「理」也就不存在了。天地間萬物在生長消亡着，而聚散的規律就在萬物的內部，並非超乎萬物的聚散之上，另有什麼主宰萬物聚散的「理」存在。

羅欽順還認爲自然界最主要的規律是「生生之序」，也就是說一切物質都具有不斷運動變化的普遍性，同時，各種不同物質又各具有內在的運動變化的特殊性。他說：「天地之大德曰生，生生之謂易，性命之理不出乎此。」（附錄）「蓋人物之生，受氣之初，其理惟一，成形之後，其分則殊。其分之殊，莫非自然之理，其理之一常在分殊之中，此所以爲性命之妙也。」（困知記卷上）

由於羅欽順認爲萬物是由「氣」聚成的，「氣」的聚散的規律就是所謂「生生之序」，「氣」形成萬物，於是「理一分殊」。因此他說：「云易有太極，明萬殊之原於一本也。因而推其生生之序，明一本之散爲萬殊也。斯固自然之機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉？」（困知記卷上）「此理之在天下，由一以之萬，初非安排之力。會萬而歸一，豈容牵合之私？」（困知記卷上）他在強調「萬殊之原於一本」的同時，也注意到事物的特殊性。他說：「所謂理一者，須就分殊上見得來，方是眞切。」（困知記卷下）「蓋其分既殊，其爲道也，自不容於無別。」（續記卷上）這裏，他認識到一般不能離開個別而獨立存在，個別又與一般相聯繫，但因爲他誇大了「由一以之萬」的作用，對於事物的特殊性的意義又終究有認識不足之處。這個缺陷在涉及人性論時就充分顯露出來了。

羅欽順首先把人當做一個生物來看待，把人看做是萬物中的一物，而人又具有與萬物不同的特點，人心是思維的器官，在這個範圍內，他的看法具有唯物主義觀點。他說：「盈天地之間者惟萬物，人固萬物中一物爾。乾道變化，各正性命。人猶物也，我猶人也，其理容有二哉？然形質既具，則其分不能不殊。」（困知記卷上）「有心必有意，心之官則思，是皆出於天命之自然，非人之所爲也。」（續記卷下）

但人不只有生物性，而且有社會性、階級性。羅欽順由於階級的限制，不可能認識到人的社會性。他認爲人性是天命的，人初生時，「其理已具」。這個「理」是什麼呢？就是「道心」，就

是「仁義禮智」。他不僅把地主階級的人性作爲普遍的人性，而且認爲人生來就是有差別的，所謂「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓則日用而不知」。也由於他不了解人的社會性，曾簡單地把「人道」和「天道」相比附。他說：「天命之謂性，自其受氣之初言也。率性之謂道，自其成形之後言也。蓋形質既成，人則率其人之性而爲人之道，物則率其物之性而爲物之道。均是人也，而道又不盡同，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓則日用而不知。」（困知記卷上）「道心，寂然不動者也，至精之體，不可見，故微；人心，感而遂通者也，至變之用，不可測，故危。」（困知記卷上）「天之道，日月星辰爲之經，風雨雷霆霜雪爲之緯，經緯有常，而元亨利貞之妙在其中矣，此造化之所以成也。人之道，君臣父子夫婦長幼朋友爲之經，喜怒哀樂爲之緯，經緯不忒，而仁義禮智之實在其中矣，此德業之所以成也。」（困知記卷上）

羅欽順既然認爲人有一個「分殊」來的先驗的「理」或者「道心」，他在認識論就不能不陷入唯心主義。他雖然也說過：「人生而靜，卽未發之中，一性之眞，湛然而已。……感於物而動者也，動則萬殊，剛柔善惡於是乎始分矣」（困知記卷上），企圖用「感於物而動」來說明人性的善惡，但他終究認爲人性本來具有「理」，只要「敬」，就可以復其「本體之一」（續記卷下），學者只要循着「博學、審問、愼思、明辨、篤行」（困知記卷上）的道路前進，就可以達到「心」與「理」一的境地。

在社會歷史觀方面，羅欽順的思想有某些積極因素，他說，「世道之升降，繫於人不繫於天」(四續)，但仍逃不出循環論的範圍，認爲封建制度永恆的、絶對的，所謂「天道之變，盡於春夏秋冬，世道之變，盡於皇帝王霸」(困知記卷下)。他的這種觀點，是和他把「人道」和「天道」相比附聯繫在一起的。

羅欽順雖然在人性論、認識論和社會歷史觀上脫不出宋儒理學唯心主義的窠臼，但在宇宙觀問題上，他却堅持唯物主義，展開了對朱熹的客觀唯心主義和陸王派的主觀唯心主義的鬥爭。這一鬥爭在當時歷史條件下，有一定的進步意義。

他認爲陸九淵在侈談格物窮理時，「廣引博徵，無非以曲成其明心之說」。並且舉例說明陸九淵的主張實質上是一種內心精神修養，是禪學的翻版(困知記卷下)。他對楊簡的批評是「藐焉數尺之軀，乃欲私造化爲己物，何其不知量邪！」(續記卷下)他並且反對王守仁的「良知卽天理」說。他在給歐陽少司成崇一的信中指出：「今以良知爲天理，卽不知天地萬物皆有此良知否？天之高也，未易驟窺，山河大地，吾未見其有良知也，萬物衆多，未易遍舉，草木金石，吾未見其有良知也。」(附錄)此外，他對另一些心學家，如陳白沙、湛甘泉等都有所批評，闢佛更是不遺餘力，頗富有戰鬥性。

在與心學辯難的同時，羅欽順也反對朱熹學說中的「理先氣後」、「理泊在氣上」等論點。但他却仍然自稱道學家，推崇程朱，這是由於理學在當時佔居統治地位所使然。實際上，在

宇宙觀問題上，他是利用了程朱的術語，暗中偷換了概念，和程朱「理學」進行鬥爭。

羅欽順生在明朝政治非常黑暗腐敗的時期，宦官當權，貪汚盛行，弄得民不聊生。羅欽順對當時的民間疾苦，是了解和同情的。如指出：「少壯之民，窘於衣食者，十常八九，……中間一二歲，計粗給或稍有贏餘，貪官汚吏又從而侵削之，受役公門，不過一再，而衣食之資有不蕩然者鮮矣。」因此他呼籲「仁人君子能不思所以拯之之策耶。」（三續）但他所謂「拯之之策」仍然是「誠使吾人顧惜廉恥之心，勝於營求富貴之念，三代之盛，未有不可復者」（四續）等空話。他自稱也是「透得富貴功名兩關」（困知記卷上）和「有志於道」（同上）等等，想從改善道德風尚入手，來拯救搖搖欲墜的封建社會制度。這不僅軟弱無力，而且在當時風起雲湧的農民起義面前只能起一些消極作用。

困知記

卷上　選錄

孔子教人，莫非存心養性之事，然未嘗明言之也，孟子則明言之矣。夫心者人之神明，性者人之生理；理之所在謂之心，心之所有謂之性，不可混而爲一也。虞書曰：「人心惟危，道心惟微」〔一〕，論語

曰：「從心所欲不踰矩」〔二〕，又曰：「其心三月不違仁」〔三〕，孟子曰：「君子所性，仁義禮智根於心」〔四〕，此心性之辨也。二者初不相離，而實不容相混，精之又精，乃見其眞。其或認心以爲性，眞所謂差毫釐而謬千里者矣。

盈天地之間者惟萬物，人固萬物中一物爾。「乾道變化，各正性命」〔五〕，人猶物也，我猶人也，其理容有二哉？然形質既具，則其分不能不殊；分殊故各私其身，理一故皆備於我。夫人心虛靈之體，本無不該，惟其蔽於有我之私，是以明於近而暗於遠，見其小而遺其大。……

……夫此理之在天下，由一以之萬，初匪安排之力；會萬而歸一，豈容牽合之私！是故察之於身，宜莫先於性情，即有見焉，推之於物而不通，非至理也；察之於物，固無分於鳥獸草木，即有見焉，反之於心而不合，非至理也；必灼然有見乎一致之妙，了無彼此之殊，而其分之殊者自森然其不可亂，斯爲格致之極功，然非眞積力久，何以及此！

自夫子贊易，始以窮理爲言〔六〕。理果何物也哉？蓋通天地，亙古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一闢，一升一降，循環無已，積微而著，由著復微，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也；初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。或者因「易有太極」〔七〕一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者，是不然。夫易乃兩儀四象八卦之總名，太極則衆理之總名也；云「易有太極」，明萬殊之原於一本也；因而推其生生之序，明一本之散爲萬殊也；斯固自然之

機，不宰之宰，夫豈可以形迹求哉？斯義也，惟程伯子言之最精，叔子〔八〕與朱子似乎小有未合。今其說具在，必求所以歸於至一斯可矣。程伯子嘗歷舉繫辭「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」，「一陰一陽之謂道」〔九〕數語，乃從而申之曰：「陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。元來只此是道，要在人默而識之也〔一〇〕。」學者試以此言潛玩精思，久久自當有所見。謂叔子小有未合者，劉元承〔一一〕記其語有云：「所以陰陽者道」，又云：「所以闔闢者道〔一二〕。」竊詳所以二字固指言形而上者，然未免微有二物之嫌；以伯子「元來只此是道」之語觀之，自見渾然之妙，似不須更着所以字也。所謂朱子小有未合者，蓋其言有云：「理與氣決是二物」〔一三〕，又云：「氣强理弱」，又云：「若無此氣，則此理如何頓放」〔一四〕？似此類頗多。惟答柯國材一書有云「一陰一陽往來不息，卽是道之全體」〔一五〕，此語最爲直截，深有合於程伯子之言，然不多見，不知竟以何者爲定論也？

樂記所言欲與好惡，與中庸喜怒哀樂〔一六〕，同謂之七情，其理皆根於性者也。七情之中，欲較重，蓋惟天生民有欲，順之則喜，逆之則怒，得之則樂，失之則哀，故樂記獨以「性之欲」爲言。欲未可謂之惡，其爲善爲惡，係於有節與無節爾〔一七〕。

理，一也。必因感而後形，感則兩也。不有兩，卽無一。然天地間無適而非感應，是故無適而非理。

命之理一而已矣，舉陰陽二字便是分殊，推之至爲萬象；性之理一而已矣，舉仁義二字便是分殊，

推之至爲萬事。萬象雖衆，即一象而命之全體存焉；萬事雖多，即一事而性之全體存焉。

注釋

〔一〕見僞古文尚書大禹謨。

〔二〕見論語爲政。

〔三〕見論語雍也。

〔四〕見孟子盡心上。

〔五〕見周易乾卦彖辭。

〔六〕周易說卦：「窮理盡性，以至於命。」

〔七〕周易繫辭上：「是故易有太極，是生兩儀。」

〔八〕程伯子、叔子，即程顥程頤兄弟。

〔九〕見周易說卦及繫辭。

〔一〇〕見二程遺書卷一。

〔一一〕元承，劉安節字，永嘉人，二程的弟子。

〔一二〕二語均見二程遺書卷十五。

〔一三〕朱文公文集卷四六答劉叔文：「所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾淪不可分開，各在一處，然不害二物之各爲一物也。」

〔一四〕均見朱子語類卷四。

〔一五〕見朱文公文集卷三九。國材名翰。

〔一六〕禮記樂記：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。」禮記中庸：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」

〔一七〕禮記樂記：「好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。」

卷下　選錄

周子太極圖說篇首「無極」二字，如朱子之所解釋〔一〕，可無疑矣。至於「無極之眞，二五之精，妙合而凝」〔二〕三語，愚則不能無疑。凡物必兩而後可以言合。太極與陰陽果二物乎？其爲物也果二，則方其未合之先，各安在耶？朱子終身認理氣爲二物，其源蓋出於此，愚也積數十年潛玩之功，至今未敢以爲然也。嘗考朱子之言有云：「氣強理弱，理管攝他不得」〔三〕。若然，則所謂太極者，又安能爲「造化之樞紐，品物之根柢」〔四〕耶？惜乎當時未有以此說叩之者。姑記於此，以俟後世之朱子云。

通書四十章〔五〕，義精詞確，其爲周子手筆無疑。至如「五殊二實，一實萬分」〔六〕數語，反覆推明造化之妙，本末兼盡。然語意渾然，卽氣卽理，絕無罅縫，深有合乎易傳「乾道變化，各正性命」之旨，與所謂「妙合而凝」者有間矣。知言之君子不識以爲何如？

正蒙云：「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者可與言性矣。」又云：「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義」〔七〕。夫人物則有生有死，天地則萬古如一。氣聚

而生，形而爲有，有此物卽有此理。氣散而死，終歸於無，無此物卽無此理。安得所謂死而不亡者耶？若夫天地之運，萬古如一，又何死生存亡之有？譬之一樹，人物乃其花葉，天地其根榦也。花謝葉枯，則脫落而飄零矣，其根榦之生意固自若也，而飄零者復何交涉？謂之不亡可乎？……

理須就氣上認取，然認氣爲理便不是；此處間不容髮，最爲難言，要在人善觀而默識之。「只就氣認理」與「認氣爲理」兩言，明有分別，若於此看不透，多說亦無用也。

朱、陸之異同，雖非後學所敢輕議，然置而弗辨，將莫知所適從〔八〕，於辨宜有不容已者。辨之弗明而弗措焉〔九〕，必有時而明矣，豈可避輕議儒先之咎，含胡兩可以厚誣天下後世之人哉！夫斯道之弗明於天下，凡以禪學混之也；其初不過毫釐之差，其究奚啻千萬里之遠。然爲禪學者既安於其陋，了不知吾道之爲何物，爲道學者或未嘗通乎禪學之本末，亦無由眞知其所以異於吾道者果何在也。嘗考兩程子張子朱子早歲皆嘗學禪，亦皆能究其底蘊，及於吾道有得，始大悟禪學之非而盡棄之；非徒棄之而已，力排痛闢，閔閔焉〔一〇〕惟恐人之陷溺於其中而莫能自振，以重爲吾道之累。凡其排闢之語，皆有以洞見其肺腑而深中其膏肓〔一一〕之病，初非出於揣摩臆度之私也。故朱子目象山爲禪學，蓋其見之審矣，豈嘗有所嫌忌，必欲文致其罪而故加之以是名哉！愚自受學以來，知有聖賢之訓而已，初不知所謂禪者何也。及官京師，偶逢一老僧，漫問何由成佛，渠亦漫舉禪語爲答云：「佛在庭前柏樹子。」愚意其必有所謂，爲之精思達旦，攬衣將起，則恍然而悟，不覺流汗通體。既而得禪家證道歌〔一二〕一編讀之，如合符節，自以爲至奇至妙，天下之理莫或加焉。後官南雍〔一三〕，則聖賢之書未嘗一日去手，潛玩久之，漸覺

就實，始知前所見者乃此心虛靈之妙而非性之理也。自此研磨體認，日復一日，積數十年之用心甚苦，年垂六十，始了然有見乎心性之眞而確乎有以自信，朱陸之學於是乎僅能辨之，良亦鈍矣。蓋嘗徧閱象山之書，大抵皆明心之說，其自謂所學因讀孟子而自得之。時有議之者云：「除了『先立乎其大者』一句，全無伎倆」，其亦以爲誠然〔四〕。然愚觀孟子之言，與象山之學自別，於此而不能辨，非惟不識象山，亦不識孟子矣。孟子云「耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所以與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也」〔五〕一段，言語甚是分明。所貴乎先立其大者何？以其能思也；能思者心，所思而得者性之理也。是則孟子喫緊爲人處，不出乎思之一言，故他日又云：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」〔六〕。而象山之教學者，顧以爲「此心但存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當辭遜處自辭遜，是非在前，自能辨之。」又云：「當寬裕溫柔自寬裕溫柔，當發强剛毅自發强剛毅」〔七〕。若然，則無所用乎思矣，非孟子「先立乎其大者」之本旨也。夫「不思而得」〔八〕，乃聖人分上事，所謂「生而知之者」〔九〕，而豈學者之所及哉？苟學而不思，此理終無由而得，凡其當如此自如此者，雖或有出於靈覺之妙，而輕重長短，類皆無所取中，非過焉斯不及矣。遂乃執靈覺以爲至道，謂非禪學而何？蓋心性至爲難明，象山之誤正在於此。……

注釋

〔一〕周敦頤太極圖說「無極而太極」，朱熹注：「上天之載，無聲無臭，而實造化之樞紐，品彙之根柢也。故

曰：『無極而太極。』非太極之外復有無極也。」

〔二〕見周敦頤太極圖說。朱熹注：「眞以理言，無妄之謂也。精以氣言，不二之名也。凝者聚也，氣聚而成形也。蓋性爲之主，而陰陽五行爲之經緯。」

〔三〕見朱子語類卷四。

〔四〕見注一。

〔五〕見周敦頤資料。

〔六〕見周敦頤通書理性命第二十二。朱熹注：「此言命也。二氣五行，天之所以賦授萬物而生之者也。自其末以緣本，則五行之異本二氣之實，二氣之實又本一理之極，是合萬物而言之，爲一太極而已也。自其本而之末，則一理之實而萬物分之以爲體，故萬物之中各有一太極，而小大之物莫不各有一定之分也。」

〔七〕均見張載正蒙太和篇。

〔八〕宋淳熙二年（一一七五年），陸九淵與朱熹會講於信州鵝湖。朱主敬，陸主靜；朱主道問學，陸主尊德性；朱好注經，陸說「學苟知本，六經皆我注脚」；朱主卽物窮理，陸說心卽理。他們學術上有流派的差異，門弟子分爲朱陸兩派。明王守仁著朱子晚年定論，以爲朱熹和陸九淵早年雖異，到了晚年，朱熹自悔早年的錯誤，與陸九淵接近，轉到了「尊德性」一方面，創出所謂朱熹對於陸九淵早異晚同的說法。羅欽順對此問題曾與王守仁反復辨難，參看王守仁答羅整菴少宰書。

〔九〕語本禮記中庸。

〔一〇〕春秋昭公三十二年左傳「閔閔焉如農夫之望歲」，杜注：「閔閔，憂貌。」

〔一〕膏肓，人體中部位，在心膈之間。春秋成公十年左傳：「疾不可爲也，在肓之上膏之下。」這裏是病根的意思。

〔二〕證道歌，唐禪師玄覺著，見景德傳燈錄卷三十。玄覺，永嘉人，號眞覺大師。

〔三〕南雍，古代中央政府的大學名「辟雍」。明朝有南、北兩京城，南京的國子監，因此名「南雍」，即「南辟雍」的簡稱。他曾做南京國子監司業的官。

〔四〕見前陸九淵語錄。

〔五〕見孟子告子上。

〔六〕同上。

〔七〕均見前陸九淵語錄。

〔八〕見禮記中庸。

〔九〕論語季氏：「生而知之者上也。」

續卷上 選錄

「有物先天地，無形本寂寥。能爲萬象主，不逐四時凋。」此詩乃高禪所作也〔一〕。自吾儒觀之，昭然太極之義，夫復何言！然彼初未嘗知有陰陽，安知有所謂太極哉？此其所以大亂眞也。今先據佛家言語解釋一番，使彼意既明且盡；再以吾儒言語解釋一番，然後明指其異同之實，則似是之非有不難見者矣。以佛家之言爲據，則「無始菩提」〔二〕，所謂「有物先天地」也；「湛然常寂」〔三〕，所謂「無形本寂寥」

也；「心生萬法」〔四〕，所謂「能爲萬象主」也；「常住不滅」〔五〕，所謂「不逐四時凋」也。作者之意，不亦明且盡乎！求之吾儒之書，「太極生兩儀」，是固先天地而立矣；「無聲無臭」〔六〕，則無形不足言矣；「富有之謂大業」，萬象皆一體也；「日新之謂盛德」〔七〕，萬古猶一時也。太極之義，不亦明且盡乎？詩凡二十字，其十七字，彼此意義無甚異同，不足深辨；所當辨者三字爾：物也，萬象也。以物言之，菩提不可爲太極明矣。以萬象言之，在彼經教中卽萬法爾，以其皆生於心，故謂之能〔八〕主；然所主者實不過「陰界入」〔九〕。自此之外，仰而日月星辰，俯而山河大地，近而君臣父子兄弟夫婦朋友，遠而飛潛動植水火金石，一切視以爲幻而空之矣，彼安得復有所謂萬象乎哉！爲此詩者，蓋嘗窺見儒書，遂竊取而用之爾。余於前記嘗有一說，正爲此等處，請復詳之。所謂「天地間非太極不神，然遂以太極爲神則不可」，此言殊未敢易。誠以太極之本體，動亦定，靜亦定，神則動而能靜，靜而能動者也，以此分明見得是二物，不可混而爲一。故繫辭傳旣曰「一陰一陽之謂道」矣，而又曰「陰陽不測之謂神」，由其實不同，故其名不得不異；不然，聖人何用兩言之哉？然其體則同一陰陽，所以難於領會也。佛氏初不識陰陽爲何物，固無由知所謂道，所謂神，但見得此心有一點之靈，求其體而不可得，則以爲空寂；推其用而偏於「陰界入」，則以爲神通，所謂有物者此爾。以此爲性，萬無是處，而其言之亂眞乃有如此詩者，可無辨乎！然人心之神卽陰陽不測之神，初無二致，但神之在陰陽者則萬古如一，在人心者則與生死相爲存亡，所謂理一而分殊也。佛氏不足以及此矣，吾黨之士盍相與精察之。

窮理譬則觀山，山體自定，觀者移步，其形便不同。故自四方觀之，便是四般面目，四隅觀之，又各

是一般面目，面目雖種種各別，其實只是此一山。山之本體，則理一之譬也；種種面目，則分殊之譬也；在人所觀之處，便是日用間應接之實地也。

理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之。往而來，來而往，便是轉折處也。夫往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其間而使之然者，此理之所以名也。「易有太極」，此之謂也。若於轉折處看得分明，自然頭頭皆合。程子嘗言：「天地間只有一個感應而已，更有甚事〔一○〕！」夫往者感則來者應，來者感則往者應，一感一應，循環無已，理無往而不存焉。在天在人一也；天道惟是至公，故感應有常而不忒；人情不能無私欲之累，故感應易忒而靡常。夫感應者氣也，如是而感則如是而應，有不容以毫髮差者理也。適當其可則吉，反而去之則凶，或過焉或不及焉則悔且吝，故理無往而不定也。然此多是就感通處說，須知此心雖寂然不動，其沖和之氣自爲感應者，未始有一息之停，故所謂「亭亭當當、直上直下之正理」〔一一〕，此則天之所命，而人物之所以爲性者也。愚故嘗曰：「理須就氣上認取，然認氣爲理便不是。」此言殆不可易哉！

注釋

〔一〕這詩是僧壽涯所作。

〔二〕無始，佛家語。以爲一切世間若衆生，若法，皆無有始，如今生從前世之因緣而有，前世亦從前世而有，如是展轉推究，故衆生及法之元始不可得，故云無始。菩提，亦佛家語，舊譯爲道，新譯爲覺。道者通義，覺者覺悟。

〔三〕常寂，佛家語，眞體離生滅之相謂之常，絕煩惱之相謂之寂。唯識述記卷一：「不生不滅，絕名相於常寂

之津。」

〔四〕心生萬法，佛家語，頓悟入道要門下：「心是法身，謂能生萬法，故號法界之身。」

〔五〕常住不滅，佛家語，法無生滅變遷謂之常住。

〔六〕見詩大雅蒸民。又禮記中庸引。

〔七〕均見周易繫辭。

〔八〕能，佛家語，與所相對。能是主體，所是對象。能是主動，所是被動。如能見、所見等。

〔九〕陰界入，佛家語，天台宗修止觀之法，於所觀立十境，爲十法界。第一是「陰界入」法界，有五陰(卽五蘊)、十二入(卽十二處)、十八界諸法。三門皆爲欲破凡夫實我之執而施設。爲迷於心法者說五蘊，爲迷於色法者說十二處，爲色心雙迷者說十八界。

〔一〇〕見二程遺書卷一五。

〔一一〕同上。

續卷下 選錄

愚嘗謂人心之體卽天之體，本來一物，但其主於我者謂之心，非臆說也，乃實見也。若謂其心通者洞見天地人物皆在吾性量之中，而此心可以範圍天地，則是心大而天地小矣，是以天地爲有限量矣。本欲其一，反成二物，謂之知道可乎？「易有太極，是生兩儀」，乃統體之太極〔一〕。「乾道變化，各正性命」〔二〕，則物物各具一太極矣〔三〕。其所以爲太極則一，而分則殊〔四〕；惟其分殊，故其用亦別。若謂天地

人物之變化皆吾心之變化，而以發育萬物〔五〕歸之吾心，是不知有分之殊矣。既不知分之殊，又惡可語夫理之一哉？蓋發育萬物自是造化之功用，人何與焉？雖非人所能與，其理卽吾心之理，故中庸贊「大哉聖人之道」而首以是爲言，明天人之無二也，此豈蔽於異說者之所能識耶！況天地之變化萬古自如，人心之變化與生俱生，則亦與生俱盡。謂其常住不滅，無是理也。慈湖〔六〕誤矣！藐然數尺之軀，乃欲私造化以爲己物，何其不知量哉！……

……易大傳曰：「一陰一陽之謂道」，又曰：「陰陽不測之謂神。」道爲實體，神爲妙用，雖非判然二物，而實不容於相混，聖人所以兩言之也。道之在人則道心是也，神之在人則人心是也，若此處錯認，焉往而不錯乎？或疑所通之理爲道，則道乃在乎事物而不在吾心。殊不知事物之理與吾心之理一而已矣，不然，何謂「一以貫之」？何謂「合內外之道」〔七〕？

注釋

〔一〕通書理性命章朱熹注：「五行之異，本二氣之實；二氣之實，又本一理之極，是合萬物而言之，爲一太極而已也。」案朱熹所說的太極，指理；兩儀，指陰陽，卽二氣。「統體之太極」，卽是說合萬物而言的統一的「理」。

〔二〕見周易乾卦彖辭。

〔三〕通書理性命章朱熹注：「自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以爲體，故萬物之中各有一太極。」

〔四〕朱子語類卷九四：「蓋統體是一太極，然又一物各具一太極。」

〔五〕語本禮記中庸：「大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。」

〔六〕慈湖，後學對楊簡的稱號。參看楊簡資料的說明。

〔七〕見禮記中庸。

三　續　選錄

五行之質根於地，而其氣則運於天。根於地者隨用而不窮；運於天者參錯以成化，此理之可推者也。七政之齊，書於舜典〔一〕；五辰之撫，著在皐謨〔二〕；孟子亦有「天時」之說〔三〕，其來遠矣。窮其本末，不出乎陰陽兩端。夫有氣斯有神，有象斯有數，變化紛紜，胡可勝紀！然太極之妙，無乎不在。其流爲讖緯術數〔四〕之學者，良由昧於至理而溺於偏見耳；高明之士，固宜知所決擇。如洪範五行傳〔五〕之類，牽合附會，誠無足取。……

「思慮未萌而知覺不昧」〔六〕，朱子嘗有是言，余嘗疑其欠一理字，精思默究，蓋有年矣。輒敢忘其僭越，擬用所字易知字，覺得意義都完。然非敢臆決也。書曰「顧諟天之明命」〔七〕，論語曰「立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也」〔八〕，非所覺不昧而何？此實平日存養工夫不容有須臾之間者也。

注釋

〔一〕尚書舜典：「在璿璣玉衡以齊七政。」在，察看。璿璣玉衡，古時測天文的儀器。七政，指日月和金木水火土五星。

〔二〕尚書皐陶謨：「撫於五辰。」這是說順着五行的時序。五行的時序就是四時。

〔三〕孟子公孫丑下：「天時不如地利，地利不如人和。」

〔四〕讖緯，讖錄、圖緯，占驗未來的書，是一種預言，起於西漢末，盛行於東漢。術數，指卜筮、占候等，這是以陰陽五行生剋變化的見解推測人事的吉凶的，總名爲術數。

〔五〕洪範五行傳，漢劉向著，是記錄古代迷信天文的書。漢書五行志多採其說。

〔六〕見朱文公文集卷三二答張欽夫。

〔七〕見禮記大學引僞古文尚書太甲逸文。

〔八〕見論語衛靈公。

答歐陽少司成崇一〔一〕節錄

……來書凡三段。第一段，申明良知卽天理之說甚悉。……然人之知識不容有二，孟子本意但以不慮而知者名之曰良〔二〕，非謂別有一知也。今以知惻隱知羞惡知恭敬知是非爲良知，知視知聽知言知動爲知覺，是果有二知乎？夫人之視聽言動，不待思慮而知者亦多矣，感通之妙捷於桴鼓〔三〕，何以異於惻隱羞惡恭敬是非之發乎？且四端〔四〕之發，未有不關於視聽言動者，是非必自其口出，恭敬必形於容貌，惡惡臭輒掩其鼻，見孺子將入於井，輒匍匐而往救之，果何從而見其異乎？知惟一爾，而強生分別，吾聖賢之書未嘗有也。……

「天性之眞，明覺自然，隨感而通，自有條理，是以謂之良知，亦謂之天理。」僕雖耄，固知賢契〔五〕所得在此數語，然其誤處亦在此數語。……夫謂良知卽天理，則天性明覺只是一事，區區之見要不免於二之。蓋天性之眞乃其本體，明覺自然乃其妙用；天性正於受生之初，明覺發於既生之後；有體必有用，而用不可以爲體也。……孔子嘗言知道知德矣〔六〕，曾子嘗言知止矣〔七〕，子思嘗言知天知人矣〔八〕，孟子嘗言知性知天矣〔九〕，凡知字皆虛，下一字皆實〔一〇〕。虛實既判，體用自明，以用爲體，未之前聞也。況明道先生嘗釋知覺二字之義，云「知是知此事，覺是覺此理」，尤爲明白易見。……

夫天人物我，其理無二。來書「格物工夫惟是隨其位分，修其日履」。雖云與佛氏異，然於天地萬物之理一切置之度外，更不復講，則無以達夫一貫之妙，又安能盡己之性以盡人物之性，贊化育而參天地哉〔一一〕？此無他，只緣誤認良知爲天理，於天地萬物上，良知二字自是安着不得，不容不置之度外爾。……

第二段所論學問思辨工夫，與僕所聞亦無甚異，但本領既別，則雖同此進爲之方，先後緩急自有不可得而同者。蓋以良知爲天理，則易簡在先，工夫居後，後則可緩，陳白沙所謂「得此欛柄入手，更有何事？自茲以往，但有分殊處合要理會」〔一二〕是也。謂天理非良知，則易簡居後，工夫在先，先則當急，中庸所謂「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必强」是也。……

第三段所論教學本原與夫後世學術之弊，亦可謂句句合矣。但微意所在，乃專以尊奉良知從事於易簡者爲是，窮究物理博通於典訓者爲非，只緣本領不同，故其去取若是。夫孔孟之絕學，至二程兄弟

始明，二程未嘗認良知為天理也，以謂有物必有則，故學必先於格物。今以良知為天理，乃欲致吾心之良知於事事物物（此語見傳習錄。來書亦云：「致其良知於日履之間以達之天下」），則是道理全在人安排出，事物無復本然之則矣，無乃「不得於言」〔三〕乎？……

格致與博物洽聞不同，先儒已自說破。彼徒博而不知反諸約者，望其入道，誠亦難矣。若夫講之精，辨之悉，知之明而學之果不差焉，斯固吾夫子之所謂好學者，豈易得哉！學既不差，安有源遠本披〔四〕之患！本披源遠，皆差之毫釐而不自覺者也。嗟乎！安得先覺之君子特起於今之世以盡覺夫未覺者哉！……

（困知記卷五附錄）

注釋

〔一〕崇一，歐陽德（一四九七——一五五四年）字，號南野，江西泰和人，王守仁的弟子。這書題下原注「甲午秋」三字。甲午即明世宗嘉靖十三年（一五三四年），這年歐陽德任南京國子監司業。少司成是唐朝的官名。唐高宗龍朔二年（六六二年），改國子監為司成館，祭酒稱為大司成，司業稱為少司成，所以這裏稱歐陽德為少司成。

〔二〕孟子盡心上：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」

〔三〕桴，同枹，即鼓槌。用鼓槌擊鼓，立刻發聲，所以說捷於桴鼓。

〔四〕孟子公孫丑上：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」

〔五〕賢契，即賢友，古代對後輩的稱呼。

〔六〕孟子告子上引孔子曰：「爲此詩者，其知道乎！」論語衛靈公：「子曰：『由，知德者鮮矣。』」

〔七〕禮記大學：「知止而後有定。」相傳大學是曾參所作。

〔八〕禮記中庸：「思知人，不可以不知天。」相傳中庸是子思所作。

〔九〕孟子盡心上：「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。」

〔一〇〕所謂虛，是指動詞；實，是指名詞。

〔一一〕禮記中庸：「唯天下至誠爲能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參矣。」

〔一二〕見陳獻章與林郡博書。

〔一三〕不得於言，語本孟子公孫丑上。

〔一四〕披，裂壞。史記范睢傳：「木實繁者披其枝。」

答林次崖僉憲〔一〕 節錄

……僕雖不敏，然從事於程朱之學也蓋亦有年，反覆參詳，彼此交盡，其認理氣爲一物，蓋有得乎明道先生之言，非臆決也。明道嘗曰：「形而上爲道，形而下爲器，須着如此說，器亦道，道亦器〔二〕。」又曰：「陰陽亦形而下者，而曰道者，惟此語截得上下最分明。原來只此是道，要在人默而識之也〔三〕。」竊詳其意，蓋以「上天之載，無聲無臭」，不說個形而上下，則此理無自而明，非溺於空虛，即膠於形器，故

曰：「須着如此說」，名雖有道器之別，然實非二物，故曰「器亦道，道亦器」也。至於「原來只此是道」一語，則理氣渾然，更無罅縫，雖欲二之，自不容於二之，正欲學者就形而下者之中悟形而上者之妙，二之則不是也。……

凡執事之所爲說，率本諸晦翁先生，僕平日皆曾講究來，亦頗有得。謂是「理不離乎氣亦不雜乎氣」〔四〕，乃其說之最精者；但質之明道之言，似乎欠合，說來說去，未免時有窒礙也。姑借來書「父子慈孝」一語明之：夫父之慈，子之孝，猶水之寒，火之熱也；謂慈之理不離乎父，孝之理不離乎子，已覺微有罅縫矣；謂慈之理不雜乎父，孝之理不雜乎子，其可通乎？抑尤有可疑者，曰「以氣言之」則如何如何，「以理言之」則如何如何〔五〕，道器判然，殆不相屬。然則性命之理果何自而明哉？良由將理氣作二物看，是以或分或合，而終不能定於一也。……

（困知記卷六附錄）

注釋

〔一〕次崖，林希元別號，字茂貞，福建同安人，明正德進士，後官廣東兵備海道。僉憲指兵備海道。題下原注有「壬寅冬」三字，即明嘉靖二十一年（一五四二年）。

〔二〕見二程遺書卷一。

〔三〕見二程遺書卷十一。

〔四〕朱子語類卷一：「理未嘗離乎氣。」又卷六二：「太極（理）雖不離乎陰陽（氣），而亦不雜乎陰陽。」

〔五〕朱子語類卷四：「又問：『物物具一太極，則是理無不全也？』曰：『謂之全亦可，謂之偏亦可。以理言之，則無不全；以氣言之，則不能無偏。』」

王守仁

王守仁，字伯安，號陽明，浙江餘姚人，生於明憲宗成化八年（一四七二年），卒於世宗嘉靖七年（一五二八年）。他出身於官僚地主家庭，初以進士授刑部雲南清吏司主事，後改兵部。正德元年（一五〇六年），以忤太監劉瑾，貶官貴州龍場驛丞。五年後，陞江西廬陵縣知縣。後陞任都察院左僉都御史，巡撫南贛、汀、漳等地。他曾多次主持鎭壓農民起義和少數民族暴動的罪惡活動。當時，江西、福建、廣東、湖南一帶，農民起義風起雲湧，他費盡心機督兵「剿撫」。他的所謂「平亂」措施，一方面是興辦地方地主武裝和實行「十家牌法」，以加強對人民的暴力統治；另方面，又到處發佈「告諭」，宣揚他的反動哲學思想，從思想上控制和麻醉人民。正德十三年晉陞都察院右副都御史。後又以平定寧王宸濠叛亂，授南京兵部尚書，封「新建伯」。他的著作後人輯爲王文成公全書。事跡詳明史卷一九五及明儒學案卷十姚江學案。

王守仁的哲學思想是陸象山「心學」流派的繼續。他進一步發揮了陸象山的「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙」（象山先生全集雜說）的主觀唯心主義命題。他認爲「心之本體無所不

該」(傳習錄下)，客觀事物的存在乃是人之主觀知覺作用的結果，一切都是從「心」派生出來的。在他看來，沒有被心知覺到的東西是不存在的。他說：「以其明覺之感應而言則爲之物。」(答羅整菴少宰書)又說：「我的靈明便是天地鬼神(按當時一般人認爲鬼神是確實存在的)的主宰，……天地鬼神萬物離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。」(傳習錄下)他完全顚倒了存在和思維的正確關係，把歷史上思孟派以來的主觀唯心主義哲學發展到了最高峯。

與這種主觀唯心主義世界觀直接相聯結的，是他的「致良知」的學說。他說：「知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」(答顧東橋書)又說：「知善知惡是良知。」(傳習錄下)他認爲「良知」乃是人人具有的「不待學而有，不待慮而得」(書朱守乾卷)的天賦本性。有些人「良知」不顯露，是由於被「私欲」所蒙蔽之故，而要除掉人的「私欲」，恢復「本心」，就必須有「致良知」的功夫。

「致良知」就是恢復「良知」，達到「良知」的極至的意思。王守仁認爲「致知在於格物」的「格」當「正」字講，「物」是指人的意念，而不是指客觀事物。他說：「致知必在於格物。物者，事也，凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，爲善之謂也。」(大學問)所以「格物」就是「格心」、「正心」，也就是去「物欲」的「昏蔽」。他既然認爲「心自然會知」，「心外無理，心外無事」，要「知」，當然不必「外心以求理」(答顧東橋書)。「心」(卽「良知」)就是「天理」，因此「認識」在他看來不過是

「良知」的自我認識而已。因而他說：「若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也；吾心之良知，卽所謂『天理』也；致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心與理而爲一者也。」（答顧東橋書）

他所說的「良知」或「天理」就是封建的道德準則，他所說的「私欲」就是人民對於物質生活的最起碼的要求。因此，他所謂「良知……人人之所同具也」（答陸原靜書），其目的不過是在於抹殺階級對抗，以便於對人民進行反動的說教，而他所謂「致良知」和「格心」，不過是爲了使人民放棄反對封建壓迫和剝削的鬥爭，放棄爭取生存權利的鬥爭。

從「致良知」的觀點出發，王守仁提出了「知行合一」的學說。他反對朱熹派的「外心以求理」，他認爲：「外心以求理，此知行之所以二也；求理於吾心，此聖門知行合一之教。」（答顧東橋書）可見，「知行合一」的學說是建立在他的所謂「致良知」（卽「求理於吾心」）的基礎之上的。

王守仁的「知行合一」的「知」，是他認爲人所生而具有的「良知」。雖然他也談到「學」，但他的所謂「學」，也還是「學此心也」（答顧東橋書）。他的所謂「行」，是否包含實踐的意思呢？從他所說的「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成」（傳習錄上）來看，從「就是稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說

些孝弟的話便可稱爲知孝弟」(傳習錄上)來看，好像「行」包含有與「知」相對立的實踐的意思，實際却並不如此。他的所謂「行」，不是指實踐，而是指「致良知」的功夫，仍還是「知」。他說：「凡謂之行者，只是着實去作這件事。若着實作學問思辨功夫，則學問思辨亦便是行矣。」(王文成公全書卷五文錄二答友人問(丙戌))又說：「辨既明矣，思既愼矣，問既審矣，學既能矣，又從而不息其功焉，斯之謂篤行，非謂學問思辨之後而始措之於行也。」(答顧東橋書)他還說：「一念發動處便是行了。」(傳習錄下)在他看來，「知」、「行」都在於「致良知」。他又說：「行之明覺精察處便是知，知之眞切篤實處便是行。若行而不能明覺精察便是冥行，……所以必須說個知；知而不能眞切篤實便是妄想，……所以必須說個行。」(答友人問(丙戌))這裏所謂「明覺精察」和「眞切篤實」都是符合於「良知」的意思，在符合「良知」條件下，他認爲「知」卽「行」，「行」卽「知」。

我們可以從下面他自己講的一段話來概括他所說的「知行合一」的涵義：「是非之心，人皆有之，卽所謂良知也。孰無是良知乎？但不能致之耳。易謂『知至至之』。『知至』者，知也；『至之』者，致知也。此知行之所以爲一也。」(王文成公全書卷五文錄二書與陸之靜(辛巳))這就是說，「良知」中本來具備的(卽「知至」、「良知」、「知」)，要使它顯露出來(卽「至之」、「致良知」、「行」)，人要「知」，無須外求，只要「求理於吾心」就行了。作到這一點，就是「知行合一」了，也就是實現了他所謂的「知行本體」了。如果他的「知」和「行」有層次的差別的話，

差別也就在這裏。

可見，王守仁的「知行合一」說，不過是他的「致良知」說的進一步發揮。他所注重的是「從自己心上體認」的自我認識功夫，他並不重視我們現在所說的行或實踐。他說的「行」不過是指所謂「致良知」的功夫而言。實際上，他的「知行合一」說與辯證唯物主義的知行統一觀沒有任何共同之點。要想從他的「知行合一」中去尋找什麽認識和實踐的對立的統一，其結果只能是徒勞而已。

大學問是王守仁於嘉靖三年（一五二四年）在浙江稽山書院講學時寫的。他把大學中的三綱領、八條目，根據自己的哲學思想和政治見解加以解釋。他說：「大人者（實際是指當權的統治者），以天地萬物爲一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。」要作到天地萬物一體，就必須「自明其明德」，而「明明德必在於親民」。他所解釋的「明德」，實際也就是他自己哲學體系之中的「良知」，「明明德」就是去私欲「致良知」。「親民」是說要把「吾之仁」，也就是個人的「良知」，推及於天下，以至於萬物。其實，他說的「明明德」和「在親民」的內容，都是指推行「三綱五常」的封建道德，他是要在封建道德中，達到所謂「天地萬物一體」的統一。

王守仁從他的主觀唯心主義觀點出發，認爲「心外無理，心外無事」，「意之所在便是物」，他的意思是說，一離開人的主觀感覺，天地萬物就不存在。像列寧在批判馬赫和貝克萊時所說，這樣，「不可避免地會得出這個結論：整個世界不過是我的表象而已。從這個前提出發，

除自己以外，就不能有其他的人存在：這是最純粹的唯我主義」（唯物主義與經驗批判主義，人民出版社一九五六年版，第二六頁）。他以天下的「救世主」自命，「以天地萬物為一體」（大學問），企圖把他的所謂「良知」推行於天下。由此可見，他的反動的哲學觀點是徹頭徹尾為封建統治階級服務的，是與他的反動的政治觀點、政治活動相一致並相輔相成的。

傳習錄上 節錄

愛〔一〕問：「『知止而後有定』，朱子以為『事事物物皆有定理』〔二〕，似與先生之說相戾。」先生曰：「於事事物物上求至善，卻是義外〔三〕也。至善是心之本體，只是明明德到至精至一處便是，然亦未嘗離卻事物，本註所謂『盡夫天理之極而無一毫人欲之私』〔四〕者得之。」

愛問：「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。」先生曰：「心卽理也，天下又有心外之事，心外之理乎？」愛曰：「如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其間有許多理在，恐亦不可不察。」先生嘆曰：「此說之蔽久矣，豈一語所能悟！今姑就所問者言之。且如事父不成〔五〕去父上求箇孝的理，事君不成去君上求箇忠的理，交友治民不成去友上民上求箇信與仁的理，都只在此心。心卽理也，此心無私欲之蔽，卽是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁，只在此心去人欲存天理上用功便是。」……

……愛曰：「如今人儘有知得父當孝，兄當弟者，卻不能孝，不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者；知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是着你只恁的便罷。故大學指箇眞知行與人看，說『如好好色，如惡惡臭。』見好色屬知，好好色屬行，只見那好色時已自好了，不是見了後又立箇心去好；聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立箇心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說些孝弟的話便可稱爲知孝弟。又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知飢，必已自飢了；知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人，必要是如此方可謂之知；不然，只是不曾知。此卻是何等緊切着實的工夫！如今苦苦定要說知行做兩個是什麼意？某要說做一個是什麼意？若不知立言宗旨，只管說一個兩個，亦有甚用！」愛曰：「古人說知行做兩箇，亦是要人見個分曉，一行做知的功夫，一行做行的功夫，卽功夫始有下落。」先生曰：「此卻失了古人宗旨也。某嘗說『知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。』若會得時，只說一箇知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。古人所以既說一個知，又說一箇行者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是箇冥行妄作，所以必說箇知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯着實躬行，也只是箇揣摸影響，所以必說一個行，方纔知得眞；此是古人不得已補偏救弊的說話。若見得這個意時，卽一言而足。今人卻就將知行分作兩件去做，以爲

必先知了然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得眞了方去做行的工夫，故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個知行合一，正是對病的藥，又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。今若知得宗旨時，卽說兩個亦不妨，亦只是一個；若不會宗旨，便說一個亦濟得甚事？只是閒說話。」

愛問：「『道心常爲一身之主，而人心每聽命』〔六〕，以先生精一之訓〔七〕推之，此語似有弊？」先生曰：「然。心一也，未雜於人，謂之道心；雜以人僞，謂之人心，人心之得其正者卽道心，道心之失其正者卽人心，初非有二心也。程子謂『人心卽人欲，道心卽天理』〔八〕，語若分析，而意實得之。今曰『道心爲主而人心聽命』，是二心也；天理人欲不並立，安有天理爲主，人欲又從而聽命者？」

虛靈不昧，衆理具，萬事出〔九〕。心外無理，心外無事。

澄嘗問象山「在人情事變上做工夫」之說〔一〇〕。先生曰：「除了人情事變則無事矣；喜怒哀樂非人情乎？自視聽言動以至富貴貧賤患難死生，皆事變也。事變亦只在人情裏，其要只在致中和〔一一〕，致中和只在謹獨〔一二〕。」

許魯齋謂儒者以治生爲先之說亦誤人〔一三〕。

問：「知至然後可以言誠意，今天理人欲知之未盡，如何用得克己工夫？」先生曰：「人若眞實切己用功不已，則於此心天理之精微日見一日，私欲之細微亦日見一日；若不用克己工夫，終日只是說話而已，天理終不自見，私欲亦終不自見。如人走路一般，走得一段方認得一段，走到歧路處，有疑便

問，問了又走，方漸能到得欲到之處。今人於已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，且只管愁不能盡知，只管閒講，何益之有！且待克得自己無私可克，方愁不能盡知，亦未遲在。」

希淵〔一四〕問：「『聖人可學而至』，然伯夷伊尹於孔子，才力終不同，其同謂之聖者安在〔一五〕？」先生曰：「聖人之所以爲聖，只是其心純乎天理而無人欲之雜，猶精金之所以爲精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人之才力亦有大小不同，猶金之分兩有輕重，堯舜猶萬鎰〔一六〕，文王孔子猶九千鎰，禹湯武王猶七八千鎰，伯夷伊尹猶四五千鎰，才力不同而純乎天理則同，皆可謂之聖人，猶分兩雖不同而足色則同，皆可謂之精金。以五千鎰者而入於萬鎰之中，其足色同也；以夷尹而廁〔一七〕之堯孔之間，其純乎天理同也；蓋所以爲精金者，在足色而不在分兩；所以爲聖者，在純乎天理而不在才力也。故雖凡人而肯爲學，使此心純乎天理，則亦可爲聖人，猶一兩之金，比之萬鎰，分兩雖懸絕，而其到足色處可以無愧，故曰『人皆可以爲堯舜』〔一八〕者以此。學者學聖人，不過是去人欲而存天理耳。猶鍊金而求其足色，金之成色所爭不多，則煅鍊之工省而功易成，成色愈下，則煅鍊愈難。人之氣質清濁粹駁，有中人以上，中人以下，其於道有生知安行，學知利行，其下者必須人一己百，人十己千〔一九〕，及其成功則一。後世不知作聖之本是純乎天理，卻專去知識才能上求聖人，以爲聖人無所不知，無所不能，我須是將聖人許多知識才能逐一理會始得，故不務去天理上着工夫，徒弊精竭力從冊子上鑽研，名物上考索，形迹上比擬，知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。正如見人有萬鎰精金，不務煅鍊成色，求無愧於彼之精純，而乃妄希分兩，務同彼之萬鎰，錫鉛銅鐵雜然而投，

分兩愈增而成色愈下，既其梢末，無復有金矣。」時曰仁在傍曰：「先生此喻，足以破世儒支離之惑，大有功於後學。」先生又曰：「吾輩用功，只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理，何等輕快洒脫！何等簡易！」

注釋

〔一〕愛，徐愛，字曰仁，號橫山，餘姚人，王守仁的大弟子，又是他的妹婿，正德進士，官至工部郎中。

〔二〕「知止而後有定」，禮記大學語。朱熹大學或問：「能知所止，則方寸之間，事事物物皆有定理矣。」

〔三〕孟子告子上：「告子曰：『食色，性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。』」孟子以主觀唯心主義的觀點與他辯論，認爲仁義都是人心原有的。

〔四〕本注，指朱熹大學章句第一章注：「明明德新民，皆當止於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。」

〔五〕不成，不見得。

〔六〕朱熹中庸章句序：「必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉。」

〔七〕王守仁「精一之訓」，見傳習錄上：「約禮只是要此心純是一個天理。要此心純是天理，須就理之發見處用功。……隨他發見處，即就那上面學個存天理，這便是博學之於文，便是約禮的工夫。博文即是『惟精』，約禮即是『惟一』。」

〔八〕二程遺書卷十一：「『人心惟危』，人欲也；『道心惟微』，天理也。」

〔九〕朱熹大學章句：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」王氏把應萬事改爲萬

事出，說明他所謂心外無事，不同意朱氏的說法。

〔一〇〕澄，即陸澄，字淸伯，又字原靜，歸安人，王守仁的弟子。象山，陸九淵別號。象山全集卷三十四：「復齋家兄一日見問云：『吾弟今在何處做工夫？』某答云：『在人情事勢物理上做些工夫。』」人情事變，通常皆以爲在外的事物。陸九淵主張做向內的工夫，因此陸澄懷疑而發問。

〔一一〕「致中和」，見禮記中庸。

〔一二〕謹獨，即愼獨，見禮記中庸。宋孝宗名眘（即「愼」字），宋人因避諱，改愼爲謹。這是說人雖幽居獨處，也沒有絲毫苟且。

〔一三〕魯齋，許衡別號，字仲平，元河內人。著有魯齋心法、魯齋遺書等。他曾說：「學者治生最先務。苟生理不足，則於爲學之道有所妨。彼旁求妄進及作官謀利者，殆亦窘於生理所致。士君子當以務農爲生，商賈雖逐末，但處之不失義理，或以姑濟一時，亦無不可。」王守仁反對學者治生，即認爲生產勞動沒有意義，是誤人的事情。

〔一四〕希淵，蔡宗兗字，山陰人，正德進士，王氏的弟子，曾爲太學助教，著有蔡氏律同。

〔一五〕孟子萬章下：「伯夷，聖之淸者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。」

〔一六〕鎰，古代重量單位名稱，二十四兩爲一鎰。

〔一七〕厠，排列。

〔一八〕見孟子告子下。

〔一九〕禮記中庸：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。」又：「人一能之，己百之；人十能之，己千之。」

傳習錄中 節錄

答顧東橋書〔一〕

來書云：「近時學者務外遺內，博而寡要，故先生特倡誠意一義鍼砭膏肓〔二〕，誠大惠也。」

吾子洞見時弊如此矣，亦將何以救之乎？然則鄙人之心，吾子固已一句道盡，復何言哉！復何言哉！若誠意之說，自是聖門教人用功第一義，但近世學者乃作第二義看，故稍與提掇緊要出來，非鄙人所能特倡也。

來書云：「但恐立說太高，用功太捷，後生師傳影響謬誤，未免墜於佛氏明心見性定慧頓悟之機〔三〕，無怪聞者見疑。」

區區格致誠正之說，是就學者本心日用事爲間體究踐履，實地用功，是多少次第，多少積累在，正與空虛頓悟之說相反。聞者本無求爲聖人之志，又未嘗講究其詳，遂以見疑，亦無足怪。若吾子之高明，自當一語之下便瞭然矣，乃亦謂立說太高，用功太捷，何耶？

來書云：「所喩知行並進，不宜分別前後，卽中庸『尊德性而道問學』之功，交養互發，內外本末一以貫之之道。然工夫次第不能無先後之差，如知食乃食，知湯乃飲，知衣乃服，知路乃行，未有不見是

物先有是事，此亦毫釐倏忽之間，非謂截然有等，今日知之而明日乃行也。」

旣云「交養互發，內外本末一以貫之」，則知行並進之說無復可疑矣。又云「工夫次第不能不無先後之差」，無乃自相矛盾矣乎？「知食乃食」等語，此尤明白易見，但吾子爲近聞障蔽，自不察耳。夫人必有欲食之心然後知食，欲食之心卽是意，卽是行之始矣，食味之美惡，必待入口而後知，豈有不待入口而已先知食味之美惡者邪？必有欲行之心然後知路，欲行之心卽是意，卽是行之始矣。路岐之險夷，必待身親履歷而後知，豈有不待身親履歷而已先知路岐之險夷者邪？知湯乃飲，知衣乃服，以此例之，皆無可疑。若如吾子之喩，是乃所謂不見是物而先有是事者矣。吾子又謂「此亦毫釐倏忽之間，非謂截然有等，今日知之而明日乃行也」，是亦察之尙有未精。然就如吾子之說，則知行之爲合一並進，亦自斷無可疑矣。

來書云：「『眞知卽所以爲行，不行不足謂之知。』此爲學者吃緊立敎，俾務躬行則可；若眞謂行卽是知，恐其專求本心，遂遺物理，必有闇而不達之處，抑豈聖門知行並進之成法哉？」

知之眞切篤實處卽是行，行之明覺精察處卽是知，知行工夫本不可離，只爲後世學者分作兩截用功，失卻知行本體，故有合一並進之說。眞知卽所以爲行，不行不足謂之知，卽如來書所云「知食乃食」等說可見，前已略言之矣。此雖吃緊救弊而發，然知行之體本來如是，非以己意抑揚其間，姑爲是說以苟一時之效者也。「專求本心，遂遺物理」，此蓋失其本心者也。夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也，性卽理也。故有孝親之心，卽有孝之理；

無孝親之心，卽無孝之理矣。有忠君之心，卽有忠之理；無忠君之心，卽無忠之理矣。理豈外於吾心邪？晦菴謂「人之所以爲學者，心與理而已。心雖主乎一身，而實管乎天下之理；理雖散在萬事，而實不外乎一人之心」〔四〕，是其一分一合之間，而未免已啟學者心理爲二之弊，此後世所以有專求本心遂遺物理之患，正由不知心卽理耳。夫外心以求物理，是以有闇而不達之處，此告子義外之說〔五〕，孟子所以謂之不知義也。心一而已，以其全體惻怛而言謂之仁，以其得宜而言謂之義，以其條理而言謂之理，不可外心以求仁，不可外心以求義，獨可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也；求理於吾心，此聖門知行合一之教，吾子又何疑乎！

來書云：「所釋大學古本，謂『致其本體之知』，此固孟子盡心之旨，朱子亦以虛靈知覺爲此心之量，然盡心由於知性，致知在於格物。」

「盡心由於知性，致知在於格物」，此語然矣；然而推本吾子之意，則其所以爲是語者尙有未明也。朱子以盡心知性知天爲物格知至，以存心養性事天〔六〕爲誠意正心修身，以殀壽不貳、修身以俟〔七〕爲知至仁盡，聖人之事，若鄙人之見，則與朱子正相反矣。夫盡心知性知天者，生知安行，聖人之事也；存心養性事天者，學知利行，賢人之事也；殀壽不貳，修身以俟者，困知勉行，學者之事也；豈可專以盡心知性爲知，存心養性爲行乎？吾子驟聞此言，必又以爲大駭矣；然其間實無可疑者，一爲吾子言之：夫心之體，性也；性之原，天也；能盡其心，是能盡其性矣。中庸云「惟天下至誠爲能盡其性」，又云「知天地之化育」，「質諸鬼神而無疑」，知天也，此惟聖人而後能然。故曰此生知安行，聖人之事也。

存其心者，未能盡其心者也，故須加存之之功；必存之既久，不待於存而自無不存，然後可以進而言盡。蓋知天之知如知州知縣之知，知州則一州之事皆己事也，知縣則一縣之事皆己事也，是與天爲一者也。事天則如子之事父，臣之事君，猶與天爲二也。天之所以命於我者，心也，性也，吾但存之而不敢失，養之而不敢害，如「父母全而生之，子全而歸之」〔一八〕者也，故曰此學知利行，賢人之事也。至於殀壽不貳，則與存其心者又有間矣。存其心者雖未能盡其心，固已一心於爲善，時有不存，則存之而已；今使之殀壽不貳，是猶以殀壽貳其心者也；猶以殀壽貳其心，是其爲善之心猶未能一也。存之尚有所未可，而何盡之可云乎？今且使之不以殀壽貳其爲善之心，若曰死生殀壽皆有定命，吾但一心於爲善，修吾之身以俟天命而已，是其平日尚未知有天命也。事天雖與天爲二，然已眞知天命之所在，但惟恭敬奉承之而已耳。若俟之云者，則尚未能眞知天命之所在，猶有所俟者也，故曰「所以立命」。立者，創立之立，如立德立言立功立名之類。凡言立者，皆是昔未嘗有而本始建立之謂，孔子所謂「不知命，無以爲君子」〔一九〕者也，故曰此困知勉行，學者之事也。今以盡心知性知天爲格物致知，使初學之士尚未能不貳其心者，而遽責之以聖人生知安行之事，如捕風捉影，茫然莫知所措其心，幾何而不至於「率天下而路」〔二〇〕也？今世致知格物之弊，亦居然可見矣，吾子所謂務外遺內，博而寡要者，無乃亦是過歟？此學問最緊要處，於此而差，將無往而不差矣；此鄙人之所以冒天下之非笑，忘其身之陷於罪戮，呶呶其言，其不容已者也。

來書云：「聞語學者，乃謂『卽物窮理之說亦是玩物喪志』〔二一〕，又取其『厭繁就約』、『涵養本原』數

說標示學者，指爲晚年定論〔三二〕，此亦恐非。」

朱子所謂格物云者，在「卽物而窮其理」也。卽物窮理，是就事事物物上求其所謂定理者也，是以吾心而求理於事事物物之中，析心與理而爲二矣。夫求理於事事物物者，如求孝之理於其親之謂也。求孝之理於其親，則孝之理其果在於吾之心邪，抑果在於親之身邪？假而果在於親之身，則親沒之後，吾心遂無孝之理歟？見孺子之入井，必有惻隱之理；是惻隱之理果在於孺子之身歟，抑在於吾心之良知歟？其或不可以從之於井歟，其或可以手而援之歟？是皆所謂理也，是果在於孺子之身歟，抑果出於吾心之良知歟？以是例之，萬事萬物之理，莫不皆然，是可以知析心與理爲二之非矣。夫析心與理而爲二，此告子義外之說，孟子之所深闢也。「務外遺內，博而寡要」，吾子旣已知之矣，是果何謂而然哉？謂之「玩物喪志」，尙猶以爲不可歟？若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也；吾心之良知，卽所謂天理也；致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心與理而爲一者也。合心與理而爲一，則凡區區前之所云，與朱子晚年之論，皆可以不言而喩矣。

來書云：「人之心體本無不明，而氣拘物蔽，鮮有不昏〔三三〕，非學問思辨以明天下之理，則善惡之機，眞妄之辨，不能自覺，任情恣意，其害有不可勝言者矣。」

此段大略似是而非，蓋承沿舊說之弊，不可以不辨也。夫問思辨行，皆所以爲學，未有學而不行者也。如言學孝則必服勞奉養，躬行孝道，然後謂之學，豈徒懸空口耳講說，而遂可以謂之學孝乎？學射

則必張弓挾矢，引滿中的；學書則必伸紙執筆，操觚染翰〔四〕；盡天下之學，無有不行而可以言學者，則學之始固已卽是行矣。篤者，敦實篤厚之意；已行矣而敦篤其行，不息其功之謂爾。蓋學之不能以無疑，則有問；問卽學也，卽行也。又不能無疑，則有思；思卽學也，卽行也。又不能無疑，則有辨；辨卽學也，卽行也。辨既明矣，思既愼矣，問既審矣，學既能矣，又從而不息其功焉，斯之謂篤行，非謂學問思辨之後而始措之於行也。是故以求能其事而言謂之學，以求解其惑而言謂之問，以求通其說而言謂之思，以求精其察而言謂之辨，以求履其實而言謂之行；蓋析其功而言則有五，合其事而言則一而已。此區區心理合一之體，知行並進之功，所以異於後世之說者，正在於是。今吾子特舉學問思辨以窮天下之理而不及篤行，是專以學問思辨爲知而謂窮理爲無行也已，天下豈有不行而學者邪？豈有不行而遂可謂之窮理者邪？明道云「只窮理便盡性至命」〔五〕，故必仁極仁而後謂之能窮仁之理，義極義而後謂之能窮義之理。仁極仁，則盡仁之性矣；義極義，則盡義之性矣。學至於窮理，至矣，而尙未措之於行，天下寧有是邪？是故知不行之不可以爲學，則知不行之不可以爲窮理矣；知不行之不可以爲窮理，則知知行之合一並進而不可以分爲兩節事矣。夫萬事萬物之理不外於吾心，而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知爲未足，而必外求於天下之廣以裨補增益之，是猶析心與理而爲二也。夫學問思辨篤行之功，雖其困勉至於人一己百，而擴充之極至於盡性知天，亦不過致吾心之良知而已。良知之外，豈復有加於毫末乎？今必曰窮天下之理而不知反求諸其心，則凡所謂善惡之機眞妄之辨者，舍吾心之良知，亦將何所致其體察乎？吾子所謂「氣拘物蔽」者，拘此蔽此而已。今欲去此之蔽，不知致

力於此，而欲以外求，是猶目之不明者，不務服藥調理以治其目，而徒倀倀然〔一六〕求明於其外，明豈可以自外而得哉！任情恣意之害，亦以不能精察天理於此心之良知而已。此誠毫釐千里之謬者，不容於不辨，吾子毋謂其論之太刻也！

來書云：「教人以致知明德而戒其卽物窮理，誠使昏闇之士，深居端坐，不聞教告，遂能至於知致而德明乎？縱令靜而有覺，稍悟本性，則亦定慧無用之見，果能知古今，達事變，而致用於天下國家之實否乎？其曰：『知者意之體，物者意之用』，『格物如格君心之非〔一七〕之格』，語雖超悟獨得，不踵陳見，抑恐於道未相脗合。」

區區論致知格物，正所以窮理，未嘗戒人窮理，使之深居端坐而一無所事也。若謂卽物窮理，如前所云「務外而遺內」者，則有所不可耳。昏闇之士果能隨事隨物精察此心之天理，以致其本然之良知，則「雖愚必明，雖柔必强」〔一八〕，大本立而達道行〔一九〕，九經之屬〔二〇〕可一以貫之而無遺矣，尙何患其無致用之實乎！彼頑空虛靜之徒正惟不能隨事隨物精察此心之天理以致其本然之良知，而遺棄倫理，寂滅虛無以爲常，是以要之不可以治家國天下，孰謂聖人窮理盡性之學而亦有是弊哉！心者，身之主也，而心之虛靈明覺，卽所謂本然之良知也。其虛靈明覺之良知應感而動者謂之意，有知而後有意，無知則無意矣。知非意之體乎？意之所用，必有其物，物卽事也。如意用於事親，卽事親爲一物；意用於治民，卽治民爲一物；意用於讀書，卽讀書爲一物；意用於聽訟，卽聽訟爲一物。凡意之所用，無有無物者，有是意卽有是物，無是意卽無是物矣，物非意之用乎？格字之義，有以至字訓者，如「格於文祖」，

「有苗來格」〔三一〕，是以至訓者也。然「格於文祖」，必純孝誠敬，幽明之間無一不得其理而後謂之格；「有苗之頑，實以文德誕敷而後格，則亦兼有正字之義在其間，未可專以至字盡之也。如「格其非心」「大臣格君心之非」〔三二〕之類，是則一皆正其不正以歸於正之義，而不可以至字爲訓矣。且大學格物之訓，又安知其不以正字爲訓而必以至字爲義乎？如以至字爲義者，必曰「窮至事物之理」而後其說始通，是其用功之要全在一窮字，用力之地全在一理字也。若上去一窮，下去一理字，而直曰「致知在至物」，其可通乎？夫窮理盡性，聖人之成訓見於繫辭者也〔三三〕，苟格物之說而果卽窮理之義，則聖人何不直曰「致知在窮理」，而必爲此轉折不完之語以啓後世之弊邪？蓋大學格物之說，自與繫辭窮理大旨雖同，而微有分辨。窮理者，兼格致誠正而爲功也，故言窮理則格致誠正之功皆在其中，言格物則必兼舉致知誠意正心而後其功始備而密。今偏舉格物而遂謂之窮理，此所以專以窮理屬知而謂格物未嘗有行，非惟不得格物之旨，並窮理之義而失之矣。此後世之學所以析知行爲先後兩截，日以支離決裂而聖學益以殘晦者，其端實始於此。吾子蓋亦未免承沿積習，則見以爲「於道未相脗合」，不爲過矣。

來書云：「謂『致知之功將如何爲溫凊〔三四〕，如何爲奉養，卽是誠意，非別有所謂格物』，此亦恐非。」

此乃吾子自以己意揣度鄙見而爲是說，非鄙人之所以告吾子者矣。若果如吾子之言，寧復有可通乎？蓋鄙人之見，則謂意欲溫凊、意欲奉養者，所謂意也，而未可謂之誠意；必實行其溫凊奉養之意，務求自慊而無自欺，然後謂之誠意。知如何而爲溫凊之節、知如何而爲奉養之宜者，所謂知也，而未可謂之致知；必致其知如何爲溫凊之節者之知而實以之溫凊，致其知如何爲奉養之宜者之知而實以之

奉養，然後謂之致知。溫凊之事，奉養之事，所謂物也，而未可謂之格物；必其於溫凊之事也一如其良知之所知，當如何爲溫凊之節者，而爲之無一毫之不盡；於奉養之事也一如其良知之所知，當如何爲奉養之宜者，而爲之無一毫之不盡，然後謂之格物。溫凊之物格，然後知溫凊之良知始致；奉養之物格，然後知奉養之良知始致，故曰「物格而後知至」。致其知溫凊之良知，而後溫凊之意始誠；致其知奉養之良知，而後奉養之意始誠；故曰「知至而後意誠」。此區區誠意致知格物之說蓋如此。吾子更熟思之，將亦無可疑者矣。

來書云：「道之大端易於明白，所謂『良知良能愚夫愚婦可與及者』；至於節目時變之詳，毫釐千里之謬，必待學而後知。今語孝於溫凊定省，孰不知之！至於舜之不告而娶〔三五〕，武之不葬而興師〔三六〕，養志養口〔三七〕，小杖大杖〔三八〕、割股廬墓〔三九〕等事，處常處變、過與不及之閒，必須討論是非以爲制事之本，然後心體無蔽，臨事無失。」

「道之大端易於明白」，此語誠然。顧後之學者忽其易於明白者而弗由，而求其難於明白者以爲學，此其所以「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難」〔四〇〕也。孟子云：「夫道若大路然，豈難知哉！人病不由耳〔四一〕。」良知良能，愚夫愚婦與聖人同，但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致，此聖愚之所由分也。節目時變，聖人夫豈不知！但不專以此爲學；而其所謂學者，正惟致其良知以精察此心之天理，而與後世之學不同耳。吾子未暇良知之致，而汲汲焉顧是之憂，此正求其難於明白者以爲學之弊也。夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也；節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故

規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣；尺度誠陳，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣；良知誠致，則不可欺以節目時變，而天下之節目時變不可勝應矣。毫釐千里之謬，不於吾心良知一念之微而察之，亦將何所用其學乎？是不以規矩而欲定天下之方圓，不以尺度而欲盡天下之長短，吾見其乖張謬戾日勞而無成也已。吾子謂「語孝於溫凊定省孰不知之」，然而能致其知者鮮矣。若謂粗知溫凊定省之儀節而遂謂之能致其知，則凡知君之當仁者皆可謂之能致其仁之知，知臣之當忠者皆可謂之能致其忠之知，則天下孰非致知者耶？以是而言，可以知致知之必在於行，而不行之不可以爲致知也明矣，知行合一之體不益較然矣乎？夫舜之不告而娶，豈舜之前已有不告而娶者爲之準則，故舜得以考之何典問諸何人而爲此邪？抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此邪？武之不葬而興師，豈武之前已有不葬而興師者爲之準則，故武得以考之何典問諸何人而爲此邪？抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而爲此邪？使舜之心而非誠於爲無後，武之心而非誠於爲救民，則其不告而娶與不葬而興師，乃不孝不忠之大者。而後之人，不務致其良知以精察義理於此心感應酬酢之間，顧欲懸空討論此等變常之事，執之以爲制事之本，以求臨事之無失，其亦遠矣！其餘數端，皆可類推，則古人致知之學從可知矣。

來書云：「謂『大學格物之說，專求本心』，猶可牽合；至於六經四書所載『多聞多見』，『前言往行』，『好古敏求』，『博學審問』，『溫故知新』，『博學詳說』，『好問好察』[三]，是皆明白求於事爲之際，資於論說之間者，用功節目固不容紊矣。」

格物之義，前已詳悉，牽合之疑，想已不俟復解矣。至於多聞多見，乃孔子因子張之務外好高，徒欲以多聞多見爲學，而不能求諸其心以闕疑殆，此其言行所以不免於尤悔，而所謂見聞者，適以資其務外好高而已，蓋所以救子張多聞多見之病而非以是教之爲學也。夫子嘗曰「蓋有不知而作之者，我無是也」〔三三〕，是猶孟子「是非之心人皆有之」之義也。此言正所以明德性之良知非由於聞見耳，若曰「多聞，擇其善者而從之，多見而識之」〔三四〕，則是專求諸見聞之末而已落在第二義矣，故曰「知之次也」。夫以見聞之知爲次，則所謂知之上者，果安所指乎？是可以窺聖門致知用力之地矣。夫子謂子貢曰：「賜也，汝以予爲多學而識之者歟？非也，予一以貫之〔三五〕。」使誠在於多學而識，則夫子胡乃謬爲是說以欺子貢者邪？「一以貫之」，非致其良知而何？易曰：「君子多識前言往行以畜其德」，夫以畜其德爲心，則凡多識前言往行者，孰非畜德之事？此正知行合一之功矣。好古敏求者，好古人之學而敏求此心之理耳。心即理也，學者學此心也；求者，求此心也。孟子云：「學問之道無他，求其放心而已矣〔三六〕」。非若後世廣記博誦古人之言詞以爲好古，而汲汲然惟以求功名利達之具於其外者也。「博學審問」，前言已盡。「溫故知新」，朱子亦以溫故屬之尊德性矣，德性豈可以外求哉？惟夫知新必由於溫故，而溫故乃所以知新，則亦可以驗知行之非兩節矣。「博學而詳說之」者，「將以反說約也」，若無反約之云，則博學詳說者果何事邪？舜之「好問好察」，惟以用中而致其精一於道心耳。道心者，良知之謂也。君子之學，何嘗離去事爲而廢論說！但其從事於事爲論說者，要皆知行合一之功，正所以致其本心之良知，而非若世之徒事口耳談說以爲知者分知行爲兩事，而果有節目先後之可言也。

來書云：「楊墨之爲仁義，鄉愿之亂忠信[三七]，堯舜子之之禪讓[三八]，湯武楚項之放伐[三九]，周公莽操之攝輔[四〇]，謾無印正，又焉適從？且於古今事變，禮樂名物，未嘗考識，使國家欲興明堂，建辟雍，制曆律，草封禪[四一]，又將何所致其用乎？故論語曰『生而知之者』[四二]，義理耳；若夫禮樂名物，古今事變，亦必待學而後有以驗其行事之實，此則可謂定論矣。」

所喻楊墨鄉愿、堯舜子之、湯武楚項、周公莽操之辨，與前舜武之論，大略可以類推。古今事變之疑，前於良知之說已有規矩尺度之喻，當亦無俟多贅矣。至於明堂辟雍諸事，似尙未容於無言者。然其說甚長，姑就吾子之言而取正焉，則吾子之惑將亦可以少釋矣。夫明堂辟雍之制，始見於呂氏之月令，漢儒之訓疏[四三]，六經四書之中未嘗詳及也。豈呂氏漢儒之知乃賢於三代之賢聖乎？齊宣之時，明堂尙有未毁[四四]，則幽厲之世[四五]，周之明堂皆無恙也。堯舜茅茨土階，明堂之制未必備，而不害其爲治；幽厲之明堂，固猶文武成康之舊，而無救於其亂；何邪？豈非能「以不忍人之心而行不忍人之政」[四六]，則雖茅茨土階固亦明堂也；以幽厲之心而行幽厲之政，則雖明堂，亦暴政所自出之地邪？武帝肇講於漢，而武后盛作於唐[四七]，其治亂何如邪？天子之學曰辟雍，諸侯之學曰泮宮，皆象地形而爲之名耳[四八]，然三代之學，其要皆所以明人倫[四九]，非以辟不辟泮不泮爲重輕也。孔子云：「人而不仁，如禮何！人而不仁，如樂何[五〇]！」制禮作樂，必具中和之德，聲爲律而身爲度者，然後可以語此；若夫器數之末，樂工之事，祝史之守，故曾子曰：「君子所貴乎道者三，籩豆之事，則有司存」[五一]也。「堯命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰」，其重在於「敬授人時」[五二]也；舜「在璿璣玉衡」，其重在於「以齊七政」

也〔五三〕；是皆汲汲然以仁民之心而行其養民之政，治曆明時之本固在於此也。羲和曆數之學，臯契未必能之也，禹稷未必能之也，「堯舜之知而不徧物」〔五四〕，雖堯舜亦未必能之也；然至於今，循羲和之法而世修之，雖曲知小慧之人，星術淺陋之士，亦能推步占候而無所忒，則是後世曲知小慧之人，反賢於禹稷堯舜者邪？封禪之說，尤爲不經，是乃後世佞人諛士所以求媚於其上，倡爲誇侈以蕩君心而靡國費，蓋欺天罔人，無恥之大者，君子之所不道，司馬相如之所以見譏於天下後世也〔五五〕；吾子乃以是爲儒者所宜學，殆亦未之思邪？夫聖人之所以爲聖者，以其生而知之也；而釋論語者曰：「生而知之者，義理耳，若夫禮樂名物古今事變，亦必待學而後有以驗其行事之實」〔五六〕。夫禮樂名物之類果有關於作聖之功也，而聖人亦必待學而後能知焉，則是聖人亦不可以謂之生知矣；謂聖人爲生知者，專指義理而言而不以禮樂名物之類，則是禮樂名物之類無關於作聖之功矣。聖人之所以謂之生知者，專指義理而不以禮樂名物之類，則是學而知之者，亦惟當學知此義理而已；困而知之者，亦惟當困知此義理而已。今學者之學聖人，於聖人之所能知者未能學而知之，而顧汲汲焉求知聖人之所不能知者以爲學，無乃失其所以希聖之方歟？凡此皆就吾子之所惑者而稍爲之分釋，未及乎拔本塞源之論也。

夫拔本塞源之論不明於天下，則天下之學聖人者將日繁日難，斯人淪於禽獸夷狄而猶自以爲聖人之學，吾之說雖或暫明於一時，終將凍解於西而冰堅於東，霧釋於前而雲滃〔五七〕於後，呶呶焉危困以死，而卒無救於天下之分毫也已。夫聖人之心，以天地萬物爲一體，其視天下之人，無外內遠近，凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。天下之人心，其始亦非有異於聖

人也，特其間於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有視其父子兄弟如仇讎者。聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然。其教之大端，則堯舜禹之相授受，所謂「道心惟微，惟精惟一，允執厥中」〔五八〕；而其節目，則舜之命契所謂「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」〔五九〕五者而已。唐虞三代之世，教者惟以此爲教，而學者惟以此爲學。當是之時，人無異見，家無異習，安此者謂之聖，勉此者謂之賢，而背此者，雖其啓明如朱，亦謂之不肖〔六〇〕。下至閭井田野農工商賈之賤，莫不皆有是學，而惟以成其德行爲務。何者？無有聞見之雜，記誦之煩，辭章之靡濫，功利之馳逐，而但使之孝其親，弟其長，信其朋友，以復其心體之同然，是蓋性分之所固有而非有假於外者，則人亦孰不能之乎！學校之中，惟以成德爲事，而才能之異，或有長於禮樂，長於政教，長於水土播植者，則就其成德而因使益精其能於學校之中，迨夫舉德而任，則使之終身居其職而不易，用之者惟知同心一德以共安天下之民，視才之稱否，而不以崇卑爲輕重，勞逸爲美惡；效用者亦惟知同心一德以共安天下之民，苟當其能，則終身處於煩劇而不以爲勞，安於卑瑣而不以爲賤。當是之時，天下之人，熙熙皞皞〔六一〕，皆相視如一家之親。其才質之下者，則安其農工商賈之分，各勤其業以相生相養，而無有乎希高慕外之心；其才能之異若皋夔稷契者，則出而各效其能。若一家之務，或營其衣食，或通其有無，或備其器用，集謀并力，以求遂其仰事俯育之願，惟恐當其事者之或怠而重己之累也。故稷勤其稼，而不恥其不知教，視契之善教即己之善教也；夔司其樂，而不恥於不明禮，視夷之通禮即己之通禮也〔六二〕；蓋其心學純明，而有以全其萬物一體之仁，故其精神

流貫，志氣通達，而無有乎人己之分，物我之間，譬之一人之身，目視耳聽，手持足行，以濟一身之用。目不恥其無聰，而耳之所涉，目必營焉；足不恥其無執，而手之所探，足必前焉。蓋其元氣充周，血脈條暢，是以痒痾呼吸，感觸神應，有不言而喻之妙，此聖人之學所以至易至簡，易知易從，學易能而才易成者，正以大端惟在復心體之同然，而知識技能非所與論也。三代之衰，王道熄而霸術焻，孔孟既沒，聖學晦而邪說橫，教者不復以此爲教，而學者不復以此爲學。霸者之徒竊取先王之近似者，假之於外以內濟其私己之欲，天下靡然而宗之，聖人之道遂以蕪塞；相倣相效，日求所以富强之說，傾詐之謀，攻伐之計，一切欺天罔人，苟一時之得以獵取聲利之術，若管商蘇張〔六三〕之屬者至不可名數。既其久也，鬥爭刼奪，不勝其禍。斯人淪於禽獸夷狄，而霸術亦有所不能行矣。世之儒者慨然悲傷，蒐獵先聖王之典章法制，而掇拾修補於煨燼之餘，蓋其爲心，良亦欲以挽回先王之道。無如聖學既遠，霸術之傳積漬已深，雖在賢知，皆不免於習染，其所以講明修飾以求宣暢光復於世者，僅足以增霸者之藩籬，而聖學之門牆遂不復可覩。於是乎有訓詁之學，而傳之以爲名；有記誦之學，而言之以爲博；有詞章之學，而侈之以爲麗；若是者，紛紛籍籍，羣起角立於天下，又不知其幾家。萬徑千蹊，莫知所適。世之學者，如入百戲之場，讙謔跳踉，騁奇鬥巧，獻笑爭妍者，四面而競出，前瞻後盼，應接不遑，而耳目眩瞀，精神恍惑，日夜遨遊淹息其間，如病狂喪心之人莫自知其家業之所歸。時君世主，亦皆昏迷顛倒於其說，而終身從事於無用之虛文，莫自知其所謂。間有覺其空疏謬妄，支離牽滯，而卓然自奮，欲以見諸行事之實者，極其所抵，亦不過爲富强功利五霸之事業而止，聖人之學日遠日晦，而功利之習愈趨愈下。其間雖嘗瞽

惑於佛老，而佛老之說卒亦未能有以勝其功利之心；雖又嘗折衷於羣儒，而羣儒之論，終亦未能有以破其功利之見。蓋至於今，功利之毒淪浹於人之心髓，而習以成性也幾千年矣。相矜以知，相軋以勢，相爭以利，相高以技能，相取以聲譽。其出而仕也，理錢穀者則欲兼夫兵刑，典禮樂者又欲與於銓軸〔六四〕，處郡縣則思藩臬〔六五〕之高，居臺諫則望宰執〔六六〕之要。故不能其事，則不得以兼其官；不通其說，則不可以要其譽。記誦之廣，適以長其敖〔六七〕也；知識之多，適以行其惡也；聞見之博，適以肆其辨也；辭章之富，適以飾其僞也。是以皋、夔、稷、契所不能兼之事，而今之初學小生，皆欲通其說，究其術。其稱名僭號，未嘗不曰吾欲以共成天下之務，而其誠心實意之所在，以爲不如是則無以濟其私而滿其欲也。嗚呼！以若是之積染，以若是之心志，而又講之以若是之學術，宜其聞吾聖人之敎而視之以爲贅疣枘鑿〔六八〕。則其以良知爲未足而謂聖人之學爲無所用，亦其勢有所必至矣。嗚呼！士生斯世，而尙何以求聖人之學乎？尙何以論聖人之學乎？士生斯世而欲以爲學者，不亦勞苦而繁難乎？不亦拘滯而險艱乎？嗚呼！可悲也已！所幸天理之在人心終有所不可泯，而良知之明萬古一日，則其聞吾拔本塞源之論，必有惻然而悲，戚然而痛，憤然而起，沛然若決江河而有所不可禦者矣，非夫豪傑之士無所待而興起者，吾誰與望乎？

注釋

〔一〕東橋，顧璘（一四七六——一五四五年）別號，字華玉，明蘇州人，寄寓上元（今南京）。弘治進士，官至南京刑部尙書。著有浮湘集、山中集、憑几集、息園詩文稿、國寶新編等。此篇別本作答人論學書。

〔二〕鍼砭膏肓，用鍼石治重病。

〔三〕明心見性，是說透悟了自心的本性。定，心凝於一境而不散亂；慧，洞曉眞理，了徹一切。頓悟，頓然破除妄念，覺悟眞理。這都是佛學的唯心主義概念。

〔四〕晦庵，朱熹別號。引語見大學補格物傳或問，字句稍有刪節。

〔五〕見傳習錄卷上注三。

〔六〕盡心知性知天，語本孟子盡心上：「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣」；存心養性事天，語本同書「存其心，養其性，所以事天也」。

〔七〕「殀壽不貳，修身以俟」，見孟子盡心上。殀壽，指壽命的長短。貳，懷疑。這是說命的長短爲天所定，不必懷疑，只修身事天以終其身而已。

〔八〕見呂氏春秋孝行覽。「全而歸之」，卽至死不敢毀傷身體。

〔九〕見論語堯曰。

〔一〇〕見孟子滕文公上。路，疲癃殘疾的意思。

〔一一〕語本僞古文尚書旅獒：「玩人喪德，玩物喪志。」

〔一二〕見王文成公全書卷三附朱子晚年定論。

〔一三〕卽朱熹大學章句所謂「爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏」。

〔一四〕觚，古人用來寫字的小方木板，今人稱爲簡。染，蘸墨。翰，毛筆。

〔一五〕二程遺書卷二上：「窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序，不可將窮理作知之事。若實窮得

理，卽性命亦可了。」卽言窮理、盡性、至命三者合一，若能窮理，則同時就是盡性、至命了。

〔一六〕假假然，迷迷糊糊的樣子。

〔一七〕語本孟子離婁上：「惟大人爲能格君心之非。」朱熹集注：「格，正也。」

〔一八〕見禮記中庸。

〔一九〕大本達道，語本禮記中庸：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」

〔二〇〕禮記中庸：「凡爲天下國家，有九經，曰：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體羣臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。」

〔二一〕尙書堯典：「舜格於文祖。」史記「格」作「至」。「有苗來格」，見僞古文尙書大禹謨。

〔二二〕「格其非心」見僞古文尙書冏命。

〔二三〕「窮理盡性」是周易說卦文，這裏誤爲繫辭。

〔二四〕溫凊，語本禮記曲禮：「凡爲人子之禮，冬溫而夏凊」，就是說冬天使他溫暖，夏天使他涼快。

〔二五〕孟子離婁上：「不孝有三，無後爲大。舜不告而娶，爲無後也，君子以爲猶告也。」

〔二六〕史記伯夷列傳：「西伯卒，武王載木主，號爲文王，東伐紂。伯夷叔齊叩馬而諫曰：『父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？』」

〔二七〕見孟子離婁上。孟子稱曾參養曾皙是養志，曾元養曾參是養口腹。因爲曾參能夠體會他父親的心志，曾元只讓他父親吃飽吃好罷了。

〔二八〕「小杖則受，大杖則走」，韓詩外傳卷八載孔子教曾子的話。是說父親用小棒打他，應該忍受，用大棒子

打就該逃走。

〔二九〕舊時把割下股上的肉醫父母的病的人，稱爲割股的孝子。父母死後，兒子在坟旁守住三年，稱爲廬墓。

〔三〇〕見孟子離婁上。

〔三一〕見孟子告子下。

〔三二〕「多聞闕疑」「多見闕殆」，見論語爲政。「多識前言往行以畜其德」，見周易大畜象辭。「好古敏以求之」，見論語述而。「博學之，審問之」，見禮記中庸。「溫故而知新」，見論語爲政及禮記中庸。「博學而詳說之」，見孟子離婁下。「舜好問而好察邇言」，見禮記中庸。

〔三三〕見論語述而。

〔三四〕同上。

〔三五〕見論語衛靈公。

〔三六〕見孟子告子上。

〔三七〕「鄉愿，德之賊也」，見論語陽貨。孟子盡心下愿作原，云：「居之似忠信，行之似廉潔，衆皆悅之，自以爲是而不可與入堯舜之道，故曰德之賊也。」

〔三八〕戰國時燕王噲讓國於子之，自以爲行堯舜的禪讓，國內大亂，受齊國的侵略，兩人都被殺。

〔三九〕孟子梁惠王下稱「湯放桀，武王伐紂」，並不是「臣弑其君」。

〔四〇〕周武王死後，成王幼小，周公攝政。王莽在西漢平帝及孺子嬰時攝政，後來自爲皇帝。曹操輔東漢獻

帝，後來他的兒子曹丕也自爲皇帝。

〔四一〕明堂，古代帝王施政行禮的地方。辟雍，古代的大學。曆，曆法；律，樂律。古代帝王登泰山祭天地，稱爲封禪。

〔四二〕論語季氏：「生而知之者，上也；學而知之者，次也。」

〔四三〕月令是禮記的第六篇，原是呂氏春秋十二紀的首章，其中有關於明堂制度的記述。又辟雍之名見詩大雅靈台、禮記王制、文王世子等篇，漢儒鄭玄等曾加考證解釋，但古來的說法紛紛不一，始終沒有定論。

〔四四〕孟子梁惠王下，齊宣王問孟子曰：「人皆謂我毀明堂，毀諸，已乎？」

〔四五〕周幽王和厲王，是西周末期無道的君主。

〔四六〕見孟子公孫丑上。

〔四七〕漢武帝劉徹、唐武后武曌，都信儒臣之言，模仿古制，興造明堂。

〔四八〕辟雍，形狀圓，壅之以水，像圓璧，所以稱爲辟雍。見韓詩說。泮宮的泮是半的意思，因爲東西有門，南面通水，北面無水，所以稱泮宮。見詩魯頌泮水箋。

〔四九〕孟子滕文公上：「學則三代共之，皆所以明人倫也。」

〔五〇〕見論語八佾。

〔五一〕見論語泰伯。籩，盛果品的竹器；豆，盛肉食的木器：都是燕享祭祀時的用具。

〔五二〕見尚書堯典。羲和，主管天文的官。欽若，敬順。人時，民時，耕種的節候。

〔五三〕見羅欽順困知記三續注一

〔五四〕見孟子盡心上。

〔五五〕漢司馬相如作封禪頌，死後獻漢武帝，武帝後來舉行封禪。

〔五六〕見論語述而朱熹集注。

〔五七〕滃，雲氣彌漫的樣子。

〔五八〕見僞古文尚書大禹謨。

〔五九〕見孟子滕文公上。

〔六〇〕尚書堯典：「胤子朱啓明。」朱即堯子丹朱，啓明是說心志開達，性識明悟。但孟子萬章却說「丹朱之不肖」。

〔六一〕熙熙皞皞，快樂自得的樣子。

〔六二〕尚書堯典，舜令夔典樂，伯夷典禮。

〔六三〕管，管仲；商，商鞅；蘇，蘇秦；張，張儀。

〔六四〕銓軸，主管選任官吏的機構。

〔六五〕藩臬，明代各省的行政長官和司法長官。

〔六六〕臺諫，御史官；宰執，宰相。

〔六七〕敖，驕傲。

〔六八〕贅疣，肉瘤。枘是榫頭，鑿是榫眼，這裏枘鑿是古語「方枘圓鑿」的省略，格格不入的意思。

答羅整菴少宰書〔一〕

某頓首啓：昨承教及大學，發舟匆匆，未能奉答，曉來江行稍暇，復取手教而讀之，恐至贛後人事復紛沓，先具其略以請。

來教云：「見道固難，而體道尤難。道誠未易明，而學誠不可不講，恐未可安於所見而遂以爲極則也。」幸甚幸甚！何以得聞斯言乎！其敢自以爲極則而安之乎？正思就天下之有道以講明之耳。而數年以來，聞其說而非笑之者有矣，詬訾之者有矣，置之不足較量辨議之者有矣，其肯遂以教我乎？其肯遂以教我而反覆曉諭，惻然惟恐不及救正之乎？然則天下之愛我者，固莫有如執事之心深且至矣，感激當何如哉！

夫「德之不修，學之不講」，孔子以爲憂〔二〕；而世之學者，稍能傳習訓詁，即皆自以爲知學，不復有所謂講學之求，可悲矣夫！道必體而後見，非已見道而後加體道之功也；道必學而後明，非外講學而復有所謂明道之事也。然世之講學者有二：有講之以身心者，有講之以口耳者。講之以口耳，揣摸測度，求之影響者也；講之以身心，行著習察〔三〕，實有諸己者也；知此則知孔門之學矣。

來教謂某「大學古本之復，以人之爲學但當求之於內，而程、朱格物之說不免求之於外，遂去朱子之分章而削其所補之傳」，非敢然也。學豈有內外乎？大學古本，乃孔門相傳舊本耳，朱子疑其有所脫

誤而改正補緝之，在某則謂其本無脫誤，悉從其舊而已矣；失在於過信孔子則有之，非故去朱子之分章而削其傳也。夫學貴得之心，求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以爲是也，而況其未及孔子者乎！求之於心而是也，雖其言之出於庸常，不敢以爲非也，而況其出於孔子者乎！且舊本之傳，數千載矣，今讀其文詞，旣明白而可通；論其工夫，又易簡而可入，亦何所按據而斷其此段之必在於彼，彼段之必在於此，與此之如何而缺，彼之如何而誤？而遂改正補緝之，無乃重於背朱而輕於叛孔已乎！

來教謂「如必以學不資於外求，但當反觀內省以爲務，則正心誠意四字亦何不盡之有！何必於入門之際，便困以格物一段工夫也？」誠然誠然！若語其要，則脩身二字亦足矣，何必又言正心？正心二字亦足矣，何必又言誠意？誠意二字亦足矣，何必又言致知，又言格物？惟其工夫之詳密，而要之只是一事，此所以爲精一〔四〕之學，此正不可不思者也。夫理無內外，性無內外，故學無內外。講習討論，未嘗非內也；反觀內省，未嘗遺外也。夫謂學必資於外求，是以己性爲有外也，是義外也，用智者也；謂反觀內省爲求之於內，是以己性爲有內也，是有我也，自私者也；是皆不知性之無內外也。故曰「精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也」〔五〕，「性之德也，合內外之道也」〔六〕，此可以知格物之學矣。

格物者，大學之實下手處，徹首徹尾，自始學至聖人，只此工夫而已，非但入門之際有此一段也。夫正心誠意，致知格物皆所以脩身，而格物者，其所以用力實可見之地。故格物者，格其心之物也，格其意

之物也，格其知之物也；正心者，正其物之心也；誠意者，誠其物之意也；致知者，致其物之知也；此豈有內外彼此之分哉！理一而已，以其理之凝聚而言則謂之性，以其凝聚之主宰而言則謂之心，以其主宰之發動而言則謂之意，以其發動之明覺而言則謂之知，以其明覺之感應而言則謂之物。故就物而言謂之格，就知而言謂之致，就意而言謂之誠，就心而言謂之正。正者，正此也；誠者，誠此也；致者，致此也；格者，格此也，皆所謂窮理以盡性也。天下無性外之理，無性外之物，學之不明，皆由世之儒者認理爲外，認物爲外，而不知義外之說，孟子蓋嘗闢之，乃至襲陷其內而不免，豈非亦有似是而難明者歟？不可以不察也！

凡執事所以致疑於格物之說者，必謂其是內而非外也，必謂其專事於反觀內省之爲而遺棄其講習討論之功也，必謂其一意於綱領本原之約而脫略於支條節目之詳也，必謂其沈溺於枯槁虛寂之偏而不盡於物理人事之變也。審如是，豈但獲罪於聖門，獲罪於朱子，是邪說誣民，叛道亂正，人得而誅之也，而況於執事之正直哉！審知是，世之稍明訓詁、聞先哲之緒論者皆知其非也，而況執事之高明哉！凡某之所謂格物，其於朱子九條之說[七]皆包羅統括於其中，但爲之有要，作用不同，正所謂毫釐之差耳。然毫釐之差，而千里之繆實起於此，不可不辨。

孟子闢楊墨，至於無父無君，二子亦當時之賢者，使與孟子並世而生，未必不以之爲賢。墨子兼愛，行仁而過耳；楊子爲我，行義而過耳；此其爲說，亦豈滅理亂常之甚而足以眩天下哉？而其流之弊，孟子至比於禽獸夷狄，所謂以學術殺天下後世也。今世學術之弊，其謂之學仁而過者乎？謂之學義而

過者乎？抑謂之學不仁不義而過者乎？吾不知其於洪水猛獸何如也！孟子云：「予豈好辨哉？予不得已也〔八〕。」楊墨之道塞天下，孟子之時，天下之尊信楊墨，當不下於今日之崇尙朱說，而孟子獨以一人呶呶於其閒，噫，可哀矣！韓氏云：「佛老之害甚於楊墨，韓愈之賢不及孟子，孟子不能救之於未壞之先，而韓愈乃欲全之於已壞之後，其亦不量其力，且見其身之危，莫之救以死也〔九〕。」嗚呼，若某者，其尤不量其力，果見其身之危，莫之救以死也矣！夫衆方嘻嘻之中而獨出涕嗟若〔一〇〕，舉世恬然以趨，而獨疾首蹙額以爲憂，此其非病狂喪心，殆必誠有大苦者隱於其中，而非天下之至仁，其孰能察之！其爲朱子晚年定論〔一一〕，蓋亦不得已而然。中閒年歲早晚，誠有所未攷，雖不必盡出於晚年，固多出於晚年者矣；然大意在委曲調停，以明此學爲重。平生於朱子之說如神明蓍龜，一旦與之背馳，心誠有所未忍，故不得已而爲此。「知我者謂我心憂，不知我者謂我何求」〔一二〕，蓋不忍牴牾朱子者，其本心也，不得已而與之牴牾者，道固如是，「不直則道不見」〔一三〕也。執事所謂「決與朱子異」者，僕敢自欺其心哉？夫道，天下之公道也；學，天下之公學也；非朱子可得而私也，非孔子可得而私也；天下之公也，公言之而已矣。故言之而是，雖異於己，乃益於己也；言之而非，雖同於己，適損於己也。益於己者，己必喜之；損於己者，己必惡之；然則某今日之論雖或於朱子異，未必非其所喜也。「君子之過如日月之食，其更也人皆仰之」，而「小人之過也必文」〔一四〕，某雖不肖，固不敢以小人之心事朱子也。

執事今所敎，反覆數百言，皆似未悉鄙人格物之說。若鄙說一明，則此數百言皆可以不待辨說而

釋然無滯，故今不敢縷縷以滋瑣屑之瀆，然鄙說非面陳口析，斷亦未能了了於紙筆間也。嗟乎！執事所以開導啓迪於我者，可謂懇到諄切矣。人之愛我，寧有如執事者乎！僕雖甚愚下，寧不知所感刻佩服！然而不敢遽舍其中心之誠然而姑以聽受云者，正不敢有負於深愛，亦思有以報之耳。秋盡東還，必求一面，以卒所請，千萬終教！

注釋

〔一〕整庵，羅欽順別號，當時羅氏任南京吏部右侍郎，少宰是對侍郎的稱呼。據王守仁年譜卷二，這書寫於明武宗正德十五年（一五二〇年）六月，這時王氏到了泰和，羅氏正告假在家。

〔二〕論語述而：「子曰：『德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。』」

〔三〕語本孟子盡心上：「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者衆也。」

〔四〕精一，即所謂「唯精唯一」，語本僞古文尚書大禹謨。

〔五〕見周易繫辭。

〔六〕見禮記中庸。

〔七〕九條之說，見朱熹資料大學補格物傳或問。

〔八〕見孟子滕文公下。

〔九〕見韓愈昌黎先生集卷十八與孟尚書書。

〔一〇〕「出涕沱若，戚嗟若」，周易離卦爻辭，哭泣悲嘆的意思。

〔一一〕見王文成公全書卷三。

〔二〕見詩王風黍離。
〔三〕見孟子滕文公上。
〔四〕均見論語子張。

傳習錄下 選錄

……爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念着處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得；爾只不要欺他，實實落落依著他做去，善便存，惡便去，他這裏何等穩當快樂！此便是格物的眞訣，致知的實功。若不靠着這些眞機，如何去格物？我亦近年體貼出來如此分明，初猶疑只依他恐有不足；精細看，無些小欠闕。

黃以方〔一〕問：「先生格致之說，隨時格物以致其知，則知是一節之知，非全體之知也。何以到得『溥博如天，淵泉如淵』〔二〕地位？」先生曰：「人心是天淵。心之本體無所不該，原是一個天，只爲私欲障礙，則天之本體失了；心之理無窮盡，原是一個淵，只爲私欲窒塞，則淵之本體失了。如今念念致良知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。」乃指天狀示之曰：「比如面前見天是昭昭之天，四外見天也只是昭昭之天，只爲許多房子牆壁遮蔽，便不見天之全體；若撤去房子牆壁，總是一個天矣。不可道眼前天是昭昭之天，外面又不是昭昭之天也。於此便見一節之知卽全體之知，全體之知

卽一節之知，總是一個本體。」

問「知行合一」。先生曰：「此須識我立言宗旨。今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處便卽是行了，發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底不使那一念不善潛伏在胸中，此是我立言宗旨。」

聖人無所不知，只是知個天理；無所不能，只是能個天理。聖人本體明白，故事事知個天理所在，便去盡個天理，不是本體明後，卻於天下事物都便知得，便做得來也。天下事物，如名物度數草木鳥獸之類，不勝其煩，聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得！但不必知的，聖人自不消求知；其所當知的，聖人自能問人，如「子入太廟，每事問」〔三〕之類。先儒謂「雖知亦問，敬謹之至」〔四〕，此說不可通。聖人於禮樂名物不必盡知，然他知得一個天理，便自有許多節文度數出來，不知能問，亦卽是天理節文所在。

又曰：「諸君功夫，最不可助長〔五〕。上智絕少，學者無超入聖人之理，一起一伏，一進一退，自是功夫節次，不可以我前日用得功夫了，今卻不濟，便要矯強做出一個沒破綻的模樣，這便是助長，連前些子功夫都壞了，此非小過。譬如行路的人遭一蹶跌，起來便走，不要欺人，做那不曾跌倒的樣子出來。諸君只要常常懷箇『遯世無悶，不見是而無悶』〔六〕之心，依此良知忍耐做去，不管人非笑，不管人毀謗，不管人榮辱，任他功夫有進有退，我只是這致良知的主宰不息，久久自然有得力處，一切外事亦自能不動。」又曰：「人若着實用功，隨人毀謗，隨人欺慢，處處得益，處處是進德之資。若不用功，只是魔也，

終被累倒。」

先生遊南鎮，一友指巖中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花樹在深山中自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來；便知此花不在你的心外。」

又曰：「目無體，以萬物之色爲體；耳無體，以萬物之聲爲體；鼻無體，以萬物之臭爲體；口無體，以萬物之味爲體；心無體，以天地萬物感應之是非爲體。」

先生鍜鍊〔七〕人處，一言之下，感人最深。一日，王汝止〔八〕出遊歸，先生問曰：「遊何見？」對曰：「見滿街人都是聖人。」先生曰：「你看滿街人是聖人，滿街人看到你是聖人在。」又一日，董蘿石〔九〕出遊而歸，見先生曰：「今日見一異事。」先生曰：「何異？」對曰：「見滿街人都是聖人。」先生曰：「此亦常事耳，何足爲異！」蓋汝止圭角〔一〇〕未融，蘿石恍見有悟，故問同答異，皆反其言而進之。

洪與黃正之、張叔謙、汝中〔一一〕丙戌會試歸，爲先生道途中講學，有信有不信。先生曰：「你們挐一個聖人去與人講學，人見聖人來，都怕走了，如何講得行！須做得個愚夫愚婦，方可與人講。」

丁亥年九月，先生起復，征思田〔一二〕，將命行，時德洪與汝中論學。汝中舉先生教言曰：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動。知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」德洪曰：「此意如何？」汝中曰：

「此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。」德洪曰：「心體是天命之性，原是無善無惡的，但人有習心，意念上見有善惡在，格致誠正修，此正是復那性體功夫，若原無善惡，功夫亦不消說矣。」是夕侍坐天泉橋，各舉請正。先生曰：「我今將行，正要你們來講破此意。二君之見，正好相資爲用，不可各執一邊。我這裏接人原有此二種：利根〔三〕之人直從本原上悟入，人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中，利根之人一悟本體卽是功夫，人己內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且敎在意念上實落爲善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見，是我這裏接利根人的；德洪之見，是我這裏爲其次立法的；二君相取爲用，則中人上下皆可引入於道；若各執一邊，眼前便有失人，便於道體各有未盡。」既而曰：「已後爲朋友講學，切不可失了我的宗旨。無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，爲善去惡是格物。只依我這話頭隨人指點，自沒病痛，此原是徹上徹下功夫。利根之人，世亦難遇，本體功夫一悟盡透，此顏子明道所不敢承當，豈可輕易望人！人有習心，不敎他在良知上實用爲善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事爲俱不着實，不過養成一個虛寂，此個病痛不是小小，不可不早說破。」是日，德洪、汝中俱有省。

先生曰：「衆人只說格物要依晦翁，何曾把他的說去用！我着實曾用來，初年與錢友同論做聖賢要格天下之物，如今安得這等大的力量？因指亭前竹子令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思至於三日，便致勞神成疾。當初說他這是精力不足，某因自去窮格，早夜不得其理，到七日，亦以

勞思致疾，遂相與嘆：『聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。』及在夷中三年〔四〕，頗見得此意思，乃知天下之物本無可格者，其格物之功，只在身心上做；決然以聖人爲人人可到，便自有担當了。這裏意思卻要說與諸公知道。」

門人有言邵端峯論「童子不能格物，只教以洒掃應對」之說。先生曰：「洒掃應對就是一件物，童子良知只到此；便教去洒掃應對，就是致他這一點良知了。又如童子知畏先生長者，此亦是他良知處，故雖嬉戲中，見了先生長者便去作揖恭敬，是他能格物以致敬師長之良知了。童子自有童子的格物致知。」又曰：「我這裏言格物，自童子以至聖人，皆是此等工夫，但聖人格物，便更熟得些子，不消費力。如此格物，雖賣柴人亦是做得，雖公卿大夫以至天子皆是如此做。」

問：「人心與物同體，如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體；若於人便異體了，禽獸草木益遠矣，而何謂之同體？」先生曰：「你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地也與我同體的，鬼神也與我同體的。」「請問」。先生曰：「你看這個天地中間，甚麽是天地的心？」對曰：「嘗聞人是天地的心。」曰：「人又甚麽敎做心？」對曰：「只是一個靈明。」「可知充塞天地中間只有這個靈明，人只爲形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰，天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了，我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明，如此便是一氣流通的，如何與他間隔得？」又問：「天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明便俱無了？」曰：「今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地

萬物尙在何處？」

注釋

〔一〕以方，黃直字，金谿人，嘉靖進士，王氏的弟子。

〔二〕見禮記中庸。溥博，周徧廣闊；淵泉，深靜有本。

〔三〕見論語八佾。

〔四〕見朱熹論語集注「每事問」注。

〔五〕「助長」，「揠苗助長」。語本孟子公孫丑上。

〔六〕見周易乾卦文言。孔穎達正義：「遁世無悶者，謂逃遁避世，雖逢無道，心無所悶。不見是而無悶者，言舉世皆非，雖不見善，而心亦無悶也。」

〔七〕鍛鍊，是摹仿禪宗的一種教學手法。這種手法陸象山已用了。聖學宗傳卷十裏就引了陸象山鍛鍊學者的例子，類似禪宗的棒喝。禪宗語錄像宏智禪師廣錄裏也有類似的例子。

〔八〕汝止，王艮字，王氏的弟子。

〔九〕蘿石，董澐的別號，字復宗，海鹽人。年六十八，遊會稽，聞王守仁的學說，拜王爲師。著有董從吾稿。

〔一〇〕圭角，稜角。

〔一一〕洪，錢德洪自稱。錢字緒山，餘姚人，嘉靖進士，官至刑部郎中，著有平濠記、會語等。正之，黃弘綱字，號洛村，雩都人，官至刑部主事，有黃洛村集。叔謙，張元沖字，號浮峯，山陰人，嘉靖進士，官至左副都御史，巡撫江西。汝中，王畿字，號龍溪，山陰人，嘉靖進士，官至兵部武選司郎中，著有王龍溪全集。這四人都是王氏

弟子。

〔二〕丁亥，明世宗嘉靖六年（一五二七年）。思，思恩，今廣西武鳴縣北。田，田州，今廣西田陽縣北。當時少數民族盧蘇王受等起義反抗壓迫，王守仁曾帶兵去鎭壓。

〔三〕利根，佛家語，生性聰明的人。

〔四〕正德元年（一五〇六年），王氏因反對劉瑾，貶貴州龍場驛丞，次年起程，三年到任，五年後才升爲江西廬陵縣知縣。龍場當時是少數民族地區，因被稱爲夷中。

大學問 節錄

大學者，昔儒以爲「大人之學」〔一〕矣，敢問大人之學，何以在於明明德〔二〕乎？

陽明子曰：大人者，以天地萬物爲一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉；若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物爲一體也，非意之也，其心之仁本若是。其與天地萬物而爲一也，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而爲一體也；孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴觳觫〔三〕而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也；鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而爲一體也；草木猶有生意者也，見瓦石之毁壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之

仁也，雖小人之心亦必有之，是乃根於天命之性而自然靈昭不昧者也，是故謂之明德。小人之心既已分隔隘陋矣，而其一體之仁猶能不昧若此者，是其未動於欲而未蔽於私之時也；及其動於欲，蔽於私，而利害相攻，忿怒相激，則將戕物圮類〔四〕，無所不爲，其甚至有骨肉相殘者，而一體之仁亡矣。是故苟無私欲之蔽，則雖小人之心，而其一體之仁猶大人也；一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。故夫爲大人之學者，亦惟去其私欲之蔽以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也。

曰：然則何以在親民〔五〕乎？

曰：明明德者，立其天地萬物一體之體也；親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父人之父與天下人之父而爲一體矣；實與之爲一體，而後孝之明德始明矣。親吾之兄以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與吾之兄人之兄與天下人之兄而爲一體矣；實與之爲一體，而後弟之明德始明矣。君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而眞能以天地萬物爲一體矣，夫是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天下平，是之謂盡性。……

（王文成公全書卷二六）

注釋

〔一〕昔儒，指朱熹。大學章句「大學之道」注：「大學者，大人之學也。」

〔二〕「大學之道，在明明德」，是大學首二句。

〔三〕觳觫，音斛速，形容恐懼的樣子。孟子梁惠王上：「吾不忍其觳觫」。

〔四〕戕物，殺害生物；圮類，毀傷同類。

〔五〕「在親民」，大學第三句。

王廷相

王廷相字子衡，號浚川，河南儀封人，生於明憲宗成化十年（一四七四年），死於世宗嘉靖二十三年（一五四四年）；明孝宗弘治十五年（一五〇二年）進士，改翰林院庶吉士，授兵科給事中，後官至都察院左都御史。他「究心國家典章、時政機宜、聖學矩矱，期以需獻納，以正學術」（張鹵：少保王肅敏公傳）。在他任監察御史出按陝西時，宦官廖鵬對人民剝削無度，他對廖鵬進行了鬥爭，因此受到迫害。在嚴嵩做宰相弄權時，他曾上書對當時賄賂公行的貪汙風氣進行嚴厲的抨擊。事迹可參看明史卷一九四本傳及明儒學案卷五十諸儒學案。

他的著作有王氏家藏集，其中愼言、雅述這兩部書和內臺集中的答何柏齋造化論是他哲學方面的重要著作。這裏選錄了愼言、雅述和他的一些論辯的書信和文章。

王廷相是統治階級中一位具有正直思想的、進步的人物，對人民有一定的同情。他對自然科學和音律學有深刻的研究。在天文學方面，著有歲差考、玄渾考，對星、曆、輿圖，都有論辯。在農業方面，他曾爲齊民要術作序。政治上的進步傾向和自然科學方面的研究，是他的唯物主義思想形成的基礎。

王廷相是我國歷史上重要的唯物主義思想家之一，在世界觀和認識論方面，樹立着鮮明的唯物主義旗幟；在方法論上，有一定的發展變化的觀點。他的唯物主義思想是在鬥爭中形成和發展的。他生活在宋儒理學在意識形態上佔統治地位的時期，他勇敢地與這種思想進行鬥爭，是有其進步意義的。他反對宋儒的「虛靜以養心」，「泛講以求知」，告誡「後生來學，脫其禪定支離之道」。注意實際問題，提倡「聖賢經世之學」（均見石龍書院學辯）。這是他思想上的總的傾向。

王廷相的「理根於氣」的理論，是從張載那裏繼承來的，他據以對宋儒「天地之先只有此理」的唯心主義世界觀進行了不調和的鬥爭。他認爲「天地之先只有此理」的說法與老莊所謂「道生天地」沒有兩樣。他說：「愚謂天地未生，只有元氣，元氣具則造化人物之道理卽此而在。故元氣之上無物，無道，無理。」（雅述上篇）他反對「南宋以來儒者，獨以理言太極，而惡涉於氣」，而認爲「……太極，求其實，卽天地未判之前大始渾沌清虛之氣是也」（均見太極辯），超於物質世界的「理」是不存在的。

他反對對氣作「無」和「空」的解釋，認爲氣是「實有之物」，是客觀存在的物質。他說：「氣雖無形可見，却是實有之物，口可以吸而入，手可以搖而得，非虛寂空冥無所索取者。世儒類以氣體爲無，厥睹誤矣。」（答何柏齋「造化論」）氣雖散而無形可見，它仍然是「有」而不是「無」，仍然是「理」所由以產生的客觀基礎。他的所謂「虛」和「太虛」具有充滿「元氣」的空間

和宇宙的意思。

王廷相進一步認爲有氣而後有天地，有天地而後有氣化，有氣化而後有人，有萬物。他說：「有太虛之氣而後有天地，有天地而後有氣化，有氣化而後有牝牡，有牝牡而後有夫婦，有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣，有君臣而後名教立焉。」（愼言卷一）他雖然企圖給社會現象以某些唯物主義的解釋，但因爲他不可能懂得社會的發展決定於生產的發展，而政治、法律、道德等決定於社會的經濟基礎，因此不可能提出符合於歷史唯物主義的解釋。

他反對宋儒所謂「靜而寂然，惟是一理，感而遂通，乃散爲萬事」。他認爲萬事萬物是客觀存在，萬事萬物各有自己的規律。他說：「一理安可以應萬事，蓋萬事有萬事之理。」（均見雅述下篇）他還認爲自然界是發展變化的，而「人事」上的「理」也要「因時致宜」。他說：「儒者曰：『天地間萬形皆有敝，惟理獨不朽。』此殆類痴言也。理無形質，安得而朽？以其情實論之，揖讓之後爲放伐，放伐之後爲篡奪，井田壞而阡陌成，封建罷而郡縣設，行於前者不能行於後，宜於古者不能宜於今，理因時致宜，逝者皆芻狗矣，不亦朽敝乎哉！」（雅述下篇）但是，由於時代和自然科學發展水平的限制，他在肯定不同事物有不同性質和「理因時致宜」的同時，却錯誤地認爲，因爲「氣種之有定」，各個事物的性質是永久不變的。他說：「萬物巨細柔剛，各異其材，聲色臭味，各殊其性，閱千古不變者，氣種之有定也。人不肖其父則肖其母。數世之後，必有與祖同其體貌者，氣種之復其本也。」（愼言卷一）這種觀點就成爲形而上學的

了。因此，在發展變化問題上，也缺少明確的質變觀點。

在人性論上，他反對宋儒把人性分爲「氣質之性」和「本然之性」，而從人的知覺活動上來說明人性的形成。他說：「仁義禮智，儒者之所謂性也。……皆人之知覺運動爲之而後成也。苟無人焉，則無心矣，無心則仁義禮智出於何所乎？故有生則有性可言，無生則性滅矣。」（橫渠理氣辯）他反對孟子的性善說，他認爲人性有「善」有「惡」，人性之所以有「善」「惡」，是因爲「氣有清濁粹駁」。他認爲「聖人」「氣之所稟，清明淳粹，與衆人異，故其性之所成，純善而無惡」。「衆人」怎麽樣呢？「聖人之性既不離乎氣質，衆人可知矣。」在他看來，「衆人」的性由於氣質之濁，當然是「惡」的。但他認爲「衆人」的性「惡」可以通過教育來改變。他說：「凡人之性成於習，聖人教以率之，法以治之。」（均見答薛君采論性書）王廷相在人性論問題上的人性是人的知覺運動的結果，人性不能離開人的生命活動，「人之性成於習」等看法是具有唯物主義因素的。但由於不了解也不可能了解人性的階級實質，因此，他不能不陷入深刻的矛盾中。他沒有發現他的人生來有「善」「惡」和「人之性成於習」這兩個論點是互不相容的，而企圖用學習「聖人之道」以改變「衆人」的性「惡」的說教來調和這一矛盾。王廷相在人性論上存在着唯物主義與唯心主義的矛盾。由於他的階級偏見，他認爲「聖人」生來就「善」，「衆人」生來就「惡」，他從「氣質」上、生理上說明具有社會階級內容的「善」和「惡」，這就使他在人性論的根本點上陷入了唯心主義。

從「人之性成於習」的觀點出發，他在認識論上重視「見聞」的感性知識，極力反對宋儒的先驗的「德性之知」和王守仁的所謂「良知」。他認為「心」固然具有認識能力，但必須依靠感官與外界接觸（「見聞」），認識能力才能發揮。他說：「物理不見不聞，雖聖哲亦不能索而知之。」（雅述上篇）「心固虛靈，而應者必借視聽聰明，會於人事，而後靈能長焉。」（石龍書院學辯）

王廷相強調「接習」的意義。「接習」，就是人通過生活實踐，用感官與外界事物接觸而獲得知識。他還在石龍書院學辯一文中舉出了一些生動的事例來說明這個道理。他說：「赤子生而幽閉之，不接習於人間，壯而出之，不辨牛馬矣，而況君臣父子夫婦長幼朋友之節度乎！而況萬事萬物幾微變化，不可以常理執乎！彼徒虛靜其心者何以異此！」「閉戶而學操舟之術者」在山溪中且很少不失敗的，到河海之中就更難應付了。所以，他說：「風水之險，必熟其幾者然後能審而應之，虛講而臆度，不足以擅其工矣。」這些論證，不僅具有不可駁辯的說服力，而且具有強烈的批判的鬥爭的精神。

他還強調虛心學習的重要意義，他說：「人心如匱，虛則容，實則否。」他認為學習的態度應當老老實實，否則不能深入。他說：「淳厚者學道之基也。輕燥者其天機必淺，學也安望其至道？」此外，他還指出，經過在實踐中的多次反覆和思考工夫，可以由感性認識到達理性認識。不僅要把感性認識提高到理性認識，而且要把理性認識付諸實踐。他說：「思之精，習之熟，不息焉，可以會通於道。」「廣識未必皆當，而思之自得者眞；泛講未必脗合，而習之

純熟者妙。是故君子之學，博於外而尤貴精於內；討諸理而尤貴達於事。」（均見愼言卷六）

他進一步指出「講」與「行」、「行」與「知」應當結合，能「講」的就要去「行」，而通過「行」所得出的「知」才是「眞知」。他說：「講得一事卽行一事，行得一事卽知一事，所謂眞知矣。徒講而不行，則遇事終有眩惑。……晚宋以來，徒爲講說，近日學者，崇好虛靜，皆於道有害。」（與薛君采二）王廷相所說的「行」，具有個人生活實踐的意思，在他，當然不會了解決定人的認識的最基本的東西是社會生產實踐和階級鬥爭實踐。王廷相不了解人的社會性。正如毛主席所說：「馬克思以前的唯物論，離開人的社會性，離開人的歷史發展，去觀察認識問題，因此不能了解認識對社會實踐的依賴關係，卽認識對生產和階級鬥爭的依賴關係。」（實踐論）

除了在「理」、「氣」、「太極」、「性」、「知」、「行」等問題上反對程朱、陸王等的學說、堅持唯物主義的觀點以外，王廷相還反對董仲舒的神學思想，反對邵雍的象數學，反對周敦頤的主靜說，反對五行災異、鬼神、風水等迷信。

王廷相是我國十六世紀的偉大的思想家，他的思想閃耀着唯物主義的戰鬥精神。但他在同宋明理學家進行鬥爭時，仍然以「推明」孔子之道爲旗幟，他說：「儒者之爲學，歸於明道而已。使論得乎道眞，雖緯書、稗官亦可信。」（太極辯）他認爲「仲尼之道」是「萬世準衡」。他要求人們學習「聖人之道」，以便達到「善」的地步。而他的所謂「聖人之道」，當然是封建社會

統治階級的道德準則。他對人民的同情是有限度的。他之所以反對「納賄受賂，公行無忌」，是惟恐「民窮盜起，而國事日非」（均見張鹵：少保王肅敏公傳）。所以，在任湖廣按察使及巡撫四川時曾「剿平」農民起義和少數民族暴動。他之所以致力於「聖賢經世之學」，反對虛靜空談，反對過度剝削人民，反對貪污賄賂風氣，是爲了實現一些社會改良，鞏固封建統治。

愼言 選錄

道體不可言無，生有有無。天地未判，元氣〔一〕混涵，清虛無間，造化之元機也。有虛卽有氣，虛不離氣；氣不離虛，無所始無所終之妙也。不可知其所至，故曰太極〔二〕；不可以爲象，故曰太虛〔三〕，非曰陰陽之外有極有虛也。二氣〔四〕感化，羣象顯設，天地萬物所由以生也，非實體乎？是故卽其象可稱曰有，及其化可稱曰無，而造化之元機實未嘗泯。故曰道體不可言無，生有有無。

有形亦是氣，無形亦是氣，道寓其中矣。有形，生氣也；無形，元氣也。元氣無息，故道亦無息。是故無形者，道之氐〔五〕也；有形者，道之顯也。

氣，物之原也；理，氣之具也；器，氣之成也。易曰：「形而上者爲道，形而下者爲器」〔六〕。然謂之形，以氣言之矣，故曰神與性乃氣所固有者，此也。

天者太虛，氣化之先物也，地不得而並焉。天體成，則氣化屬之天矣；譬人化生之後，形自相禪〔七〕

也。是故太虛眞陽之氣感於太虛眞陰之氣，一化而爲日星雷電，一化而爲月雲雨露，則水火之種具矣。有水火，則蒸結而土生焉。日滷之成鹺〔八〕，煉水之成膏，可類測矣。土則地之道也，故地可以配天，不得以對天，謂天之生之也。有土則物之生益衆，而地之化益大。金木者，水火土之所出，化之最末者也。五行家謂金能生水〔九〕，豈其然乎！豈其然乎！

有太虛之氣而後有天地，有天地而後有氣化，有氣化而後有牝牡，有牝牡而後有夫婦，有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣，有君臣而後名教〔一〇〕立焉。是故太虛者，性之本始也；天地者，性之先物也；夫婦、父子、君臣，性之後物也；禮義者，性之善也，治教之中也。

有聚氣，有游氣；游聚合，物以之而化。化則育，育則大，大則久，久則衰，衰則散，散則無，而游聚之本未嘗息焉。

天內外皆氣，地中亦氣，物虛實皆氣，通極上下，造化之實體也。是故虛受乎氣，非能生氣也；理載於氣，非能始氣也。世儒謂「理能生氣」〔一一〕，即老氏「道生天地」〔一二〕矣。謂理可離氣而論，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地爲病〔一三〕，而別有所謂眞性矣，可乎不可乎？由是本然之性〔一四〕超乎形氣之外，太極爲理而生動靜陰陽〔一五〕，謬幽誣怪之論作矣。

氣至而滋息，伸乎合一之妙也。氣返而遊散，歸乎太虛之體也。是故氣有聚散，無滅息。雨水之始，氣化也，得火之炎，復蒸而爲氣；草木之生，氣結也，得火之灼，復化而爲烟。以形觀之，若有有無之分矣；而氣之出入於太虛者初未嘗滅也。譬冰之於海矣，寒而爲冰，聚也；融澌而爲水，散也；其

聚其散，冰固有有無也，而海之水無損焉。此氣機開闔有無生死之説也，三才之實化極矣。

陰陽也者，氣之體也；闔闢動靜者，性之能也；屈伸相感者，機之由也；絪緼而化〔一六〕者，神之妙也；生生不息，亹亹〔一七〕如不得已者，命之自然也。

上世論五行以材用〔一八〕，取其養民之義也；故曰天地之生財也本不過五，聖人節五行則治不荒。後世以五行論造化，戾於古人之論遠矣，誕矣！水火土，似也；昆蟲草木金石，厥生類也，假借於造化何居？始也小儒異端鑿之，終也大儒大賢信之，壞人心之正，亂六經之言，吾爲仲尼嗟哉！

（以上愼言卷一道體篇）

兩儀〔一九〕未判，太虛固氣也，天地既生，中虛亦氣也，是天地萬物不越乎氣機聚散而已。是故太虛無形，氣之本體〔二〇〕，清通而不可爲象〔二一〕也；太和氤氳，萬物化醇〔二二〕，生生而不容以息也；其性命之本原乎！

（愼言卷二乾運篇）

性者，緣乎生者也；道者，緣乎性者也；教者，緣乎道者也。聖人緣生民而爲治，修其性之善者以立教，名教立而善惡準焉。是故敦於教者，人之善者也；戾於教者，人之惡者也。爲惡之才能，善者亦具之，爲善之才能，惡者亦具之；然而不爲者，一習於名教，一循乎情欲也。夫性之善者，固不俟乎教而治矣；其性之惡者，方其未有教也，各任其情以爲愛憎，由之相戕相賊，胥此以出。世道惡乎治？聖人惡乎不憂？故取其性之可以相生相安相久而有益於治者以教後世，而仁義禮智定焉；背於此者，則惡之名立矣。故無生則性不見，無名教則善惡無準。

（愼言卷四問成性篇）

見聞梏其識〔三三〕者多矣，其大有三：怪誕梏中正之識，牽合傅會梏至誠之識，篤守先哲梏自得之識，三識梏而聖人之道離矣。故君子之學，游心於造化之上，體究乎萬物之實，求中正至誠之理而執之，聞也，見也，先哲也，參伍〔三四〕之而已矣。（愼言卷五見聞篇）

潛心積慮以求精微，隨事體察以驗會通，優游涵養以致自得。苦急則不相契而入，曠蕩則過高而無實，學者之大病。（愼言卷六潛心篇）

「五行分麗四時，厥義何如？」王子曰：「緯人〔三五〕私智强合，非聖人實正之論也。五行之氣，渾於太虛，何日無之？既曰春木矣，季土矣〔三六〕，何水火土金日輪次而仍在〔三七〕？不幾於自爲矛盾乎？若曰日逢甲乙，木氣獨主矣〔三八〕，其水火金土將歸何所？不幾於誕而害義乎？氣無滅絕之理，又非遜避而然。故曰：緯人私智强合，非聖人實正之論也。

天地之生物，勢不得不然也，天何心哉？强食弱，大賊小，智殘愚，物之勢不得不然也，天又何心哉？世儒曰：天地生物，爲人耳。嗟乎！斯其昧也已。五穀，似也，斷腸裂腹之草，亦將食人乎？鷄豚，似也，蚖蜿蝮蝎之屬，亦將爲人乎？夫人之食夫物，固曰天之爲夫人之生之也，然則虎狼攫人而食，謂天爲虎狼生人可乎？蔽於近小而不致大觀也矣。

虛者氣之本，故虛空卽氣；質者氣之成，故天地萬物有生。生者，「精氣爲物」，聚也；死者，「遊魂爲變」〔三九〕，歸也。歸者，返其本之謂也，返本，復入虛空矣。佛氏老莊之徒見其然，乃以虛空返本無爲爲義，而欲棄人事之實，謬矣。嗟乎！有生則生之事作，彼佛氏老莊，父子君臣夫婦朋友之交際，能離

之乎？飲食衣服居室之養，能離之乎？不然，是生也爲死之道者也，夫豈不謬！古之聖人非不知其然也，以生之事當盡而萬物之故當治，故仁義禮樂興焉。其虛空返本之義，聖人則禁之，恐惑亂乎世矣。

（愼言卷十五行篇）

正蒙，橫渠〔三○〕之實學也。致知本於精思，力行本於守禮。精思故達天而不疑，守禮故知化而有漸。

（愼言卷十三魯兩生篇）

注釋

〔一〕元氣，指元始的氣。漢書律曆志「太極元氣，函三爲一」，孟康注：「元氣始起於子未分之時，天地人混合爲一。」

〔二〕周易繫辭上「是故易有太極，是生兩儀」，疏：「太極，謂天地未生以前元氣混而爲一。」

〔三〕張載正蒙太和篇：「太虛無形，氣之本體。」太虛，指空間。

〔四〕二氣，指陰陽二氣。

〔五〕氐，同柢，根本。

〔六〕周易繫辭上：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」

〔七〕禪，遺傳。

〔八〕滷，鹹地。鹺，鹽。禮記曲禮：「鹽曰鹹鹺。」曰滷之成鹺，卽利用太陽把海水晒成鹽。

〔九〕五行家，用五行占卜吉凶的人。班固白虎通德論：「木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。」

〔一○〕名教，因名設教。名，指名分、名義。儒家所謂名教，指君、臣、父、子、夫、婦、上下、尊卑、長幼等名分、名

義不同，就各有應該遵守的道德教條，實際是以封建道德爲敎。其目的則在於維持封建等級制度。晉書樂廣傳：「名敎內自有樂地。」

〔一一〕朱熹語類卷一：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理便有此天地，若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了。有理便有氣流行，發育萬物。」

〔一二〕老子第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」河上公注：「道生一，道始所生者一也。一生二，生陰與陽也。二生三，陰陽生和淸濁三氣，分爲天地人也。三生萬物，天地人共生萬物也。」

〔一三〕張載正蒙太和篇云：「若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性，天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地爲見病之說。」王夫之注云：「浮屠謂眞空常寂之圓成實性，止一光明藏，而地水火風根塵等皆由妄現。知見妄立，執爲實相。……」楞嚴經卷二亦云：「例汝今日，以目觀見山河國土及諸衆生，皆是無始見病所成。見與見緣，似現前境。」

〔一四〕朱熹分性爲「本然之性」及「氣質之性」兩種。朱子語類卷五十九：「蓋本然之性只是至善；然不以氣質而論之，則莫知其有昏明開塞，剛柔强弱，故有所不備。徒論氣質之性而不自本原言之，則雖知有昏明開塞剛柔强弱之不同，而不知至善之源未嘗有異，故其論有所不明。須是合性與氣觀之，然後盡。」

〔一五〕朱子語類卷九四：「太極非是別爲一物，卽陰陽而在陰陽，卽五行而在五行，卽萬物而在萬物，只是一個理而已。」又：「動而生陽，靜而生陰，動卽太極之動，靜卽太極之靜。動而後生陽，靜而後生陰，生此陰陽之氣。」又：「纔動便生陽，不是動了而後生。這個只得且從動說起。其實此之所以動，又生於靜；上面之靜又生於動。此理只循環生去，動靜無端，陰陽無始。」

〔一六〕縕絪，即絪縕，天地合氣。周易繫辭：「天地絪縕，萬物化醇。」此用其意，意思是說：天地陰陽之氣相合而化育萬物。

〔一七〕周易繫辭：「成天下之亹亹者。」疏引爾雅釋詁云：「亹亹，勉也。」

〔一八〕語本春秋襄公二十七年左傳：「天生五材，民並用之。」五材，指金木水火土所成的五種物資。

〔一九〕兩儀，指天地。

〔二〇〕見張載正蒙太和篇。

〔二一〕張載正蒙太和篇：「散殊而可象爲氣，淸通而不可象爲神。」

〔二二〕周易繫辭：「天地絪縕，萬物化醇。」氤氳同絪縕，太和指氣。

〔二三〕梏，桎梏，束縛的意思。見聞梏其識，是說由於見聞的拘束知識被局限，就不可能得到正確的知識。

〔二四〕周易繫辭：「參伍以變。」疏：「參，三也；伍，五也，或三或五，以相參合，以相改變。」這裏所謂參伍是參考綜合的意思。

〔二五〕緯人，指編造緯書的人。緯書是西漢末年假託經義說符籙瑞應的書，有易緯、書緯、禮緯、樂緯、春秋緯、孝經緯七種，稱爲七緯。

〔二六〕五行家說木王春，火王夏，金王秋，水王冬，每季各七十二日；土王四季，一季十八日，一年共七十二日。

〔二七〕古代曆法於每月的各日，都配有水、木、金、土、日、月、火七曜，依次輪替，周而復始。

〔二八〕五行家把五行分配十干，如甲乙木，丙丁火，戊己土，庚辛金，壬癸水。

〔二九〕周易繫辭「精氣爲物，遊魂爲變」疏：「精氣爲物者，謂陰陽精靈之氣氤氳積聚而爲萬物也。遊魂爲變者，

物既積聚，極則分散，將散之時，浮游精魂去離物形而爲改變，則生變爲死，成變爲敗，或未死之間變爲異類也。」

〔三〇〕橫渠，即張載。他是郿縣橫渠鎮人，從學者稱爲橫渠先生。

雅述 選錄

天地之先，元氣而已矣。元氣之上無物，故元氣爲道之本。

薛文淸云：「中庸言明善，不言明性，善即性也〔一〕。」愚謂性道有善有不善，故用明；使皆善而無惡，何用明爲？聖人又何强爲修道以立教哉？自世之人觀之，善者常一二，不善者常千百；行事合道者常一二，不合道者常千百。昭昭雖勉於德行，而惰於冥冥者不可勝計；讀書知道者，猶知廉恥而不爲非；其餘嗜利小人，行奸徼幸〔二〕而無所不爲矣。故謂人心皆善者，非聖人大觀眞實之論，而宋儒極力論贊以號召乎天下，惑矣！

心者，棲神之舍；神者，知識之本；思者，神識之妙用也。自聖人以下，必待此而後知。故神者，在內之靈；見聞者，在外之資。物理不見不聞，雖聖哲亦不能索而知之。使嬰兒孩提之時，即閉之幽室，不接物焉，長而出之，則日用之物不能辯矣；而況天地之高遠，鬼神之幽冥，天下古今事變，杳無端倪〔三〕，可得而知之乎？夫神性雖靈，必藉見聞思慮而知；積知之久，以類貫通，而上天下地，入於至細至精而無不達矣，雖至聖莫不由此。孔子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也；多聞，擇其善者而從

之；多見而識之，知之次也〔四〕。」孟子亦曰：「心之官則思，思則得之，不思則不得也〔五〕。」周子亦曰：「思則睿，睿作聖〔六〕。」夫聖賢之所以爲知者，不過思與見聞之會而已。世之儒者乃曰「思慮見聞爲有知，不足爲知之至」，別出德性之知爲無知〔七〕，以爲大知。嗟乎！其禪乎！不思甚矣！殊不知思與見聞必由吾心之神，此內外相須之自然也；德性之知，其不爲幽閉之孩提者幾希矣！禪學之惑人每如此。

嬰兒在胞中自能飲食，出胞時便能視聽，此天性之知，神化之不容已者。自餘因習而知，因悟而知，因過而知，因疑而知，皆人道之知也。父母兄弟之親，亦積習稔熟然耳。何以故？使父母生之孩提而乞諸他人養之，長而惟知所養者爲親耳；塗而遇諸父母，視之則常人焉耳，可以侮，可以詈也。此可謂天性之知乎？由父子之親觀之，則諸凡萬物萬事之知，皆因習因悟因過因疑而然，人也，非天也。近世儒者務爲好高之論，別出德性之知以爲知之至，而淺博學審問愼思明辯〔八〕之知爲不足。而不知聖人雖生知〔九〕，惟性善近道二者而已，其因習因悟因過因疑之知與人大同，況禮樂名物，古今事變，亦必待學而後知哉？

天之氣有善有惡，觀四時風雨霾霧霜雹之會，與夫寒暑毒厲瘴疫之偏，可覩矣。況人之生，本於父母精血之輳〔一〇〕，與天地之氣又隔一層。世儒曰：「人禀天氣，故有善而無惡〔一一〕。」近於不知本始。

老莊謂「道生天地〔一二〕。」宋儒謂「天地之先只有此理〔一三〕，」此乃改易面目立論耳，與老莊之旨何殊！愚謂天地未生，只有元氣，元氣具則造化人物之道理卽此而在。故元氣之上，無物，無道，無理。

天地之間，一氣生生，而常而變，萬有不齊，故氣一則理一，氣萬則理萬。世儒專言理一而遺理萬，

偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，各各差別。統而言之，皆氣之化，「大德敦厚」，本始一源也；分而言之，氣有百昌，「小德川流」〔一四〕，各正性命也〔一五〕。若曰天乃天，吾心亦天〔一六〕；神乃神，吾心亦神〔一七〕。以之取喻可矣，即以人爲天爲神，則小大非倫，靈明各異，徵諸實理，恐終不相類矣。

元氣卽道體，有虛卽有氣，有氣卽有道，氣有變化是道有變化。氣卽道，道卽氣，不得以離合論者。或謂氣有變，道一而不變〔一八〕，是道自道，氣自氣，岐然二物，非一貫之妙也。且夫道莫大於天地之化，日月星辰有薄食彗孛，雷霆風雨有震擊飄忽，山川海瀆有崩虧竭溢，草木昆蟲有榮枯生化，羣然變而不常矣。況人事之盛衰得喪，杳無定端，乃謂道一而不變，得乎？氣有常有不常，則道有變有不變，一而不變，不足以該之也。爲此說者，莊老之緒餘也，謂之實體，豈其然乎？

列子曰：「太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也〔一九〕。」此語甚有病，非知道者之見。天地未形，惟有太空，空卽太虛，沖然元氣。氣不離虛，虛不離氣，天地日月萬形之種皆備於內，一氤氳萌孽而萬有成質矣。是氣也者，乃太虛固有之物，無所有而來，無所從而去者。今曰未見氣，是太虛有無氣之時矣；又曰氣之始，是氣復有所自出矣；其然，豈其然乎！元氣之上無物，不可知其所自，故曰太極；不可以象名狀，故曰太虛耳。

孟子之言性善，乃性之正者也，而不正之性未常不在。觀其言曰：「口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安逸，性也，有命焉，君子不謂性也」〔二〇〕，亦以此性爲非，豈非不正之性乎？是

性之善與不善，人皆具之矣。宋儒乃直以性善立論，而遺其所謂不正之說，豈非惑乎？意雖尊信孟子，不知反爲孟子之累。

朱子答蔡季通書云：「人之有生，性與氣合而已。卽其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質〔三一〕。」卽此數言，見先生論性，闢頭就差。人具形氣而後性出焉，今曰「性與氣合」，是性別是一物，不從氣出，人有生之後，各相來附合耳，此理然乎？人有生氣則性存，無生氣則性滅矣。一貫之道，不可離而論者也，如耳之能聽，目之能視，心之能思，皆耳目心之固有者，無耳目無心，則視聽與思尚能存乎？又謂「主理故公而無不善，有質故私而或不善〔三二〕」，且以聖人之性亦自形氣而出，其所發未嘗有人欲之私，但以聖人之形氣純粹，故其性無不善耳；衆人形氣駁雜，故其性多不善耳。此性之大體如此，萬世之下有聖人生焉，亦不易此論矣。而先生乃以本然氣質分而二之，殊不可曉。……

（以上王氏家藏集卷五五雅述上篇）

儒者曰：「天地間萬形皆有敝，惟理獨不朽〔三三〕。」此殆類癡言也。理無形質，安得而朽？以其情實論之，揖讓之後爲放伐〔三四〕，放伐之後爲篡奪〔三五〕，井田壞而阡陌成，封建罷而郡縣設〔三六〕，行於前者不能行於後，宜於古者不能宜於今，理因時致宜，逝者皆芻狗〔三七〕矣，不亦朽敝乎哉！（同上雅述下篇）

注釋

〔一〕文清，明薛瑄（一三八九——一四六四年）謚。瑄字德溫，號敬軒，山西河津縣人，官至禮部右侍郎兼翰林院學士。所著有讀書錄十一卷，續錄十二卷，文集二十四卷。引文見讀書續錄卷九。

〔二〕禮記中庸：「君子居易以俟命，小人行險以徼幸。」徼幸，卽僥倖。

〔三〕端倪，微小的起端。莊子大宗師：「反覆終始，不知端倪。」

〔四〕見論語述而。

〔五〕見孟子告子上。

〔六〕見周敦頤通書思第九。

〔七〕張載正蒙大心篇：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。」又中正篇：「有不知則有知，無不知則無知。」朱子語類卷九九：「自有不由聞見而知者。」

〔八〕禮記中庸：「博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之。」

〔九〕生知，生而知之。禮記中庸：「或生而知之，或學而知之，或困而知之。」論語述而：「子曰：『我非生而知之者。』」又季氏：「孔子曰：『生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也。』」

〔一〇〕輳，原意聚集，這裏作湊合講。

〔一一〕陳淳北溪先生四書字義：「天所命於人以是理，本只有善而無惡。」

〔一二〕莊子大宗師：「夫道有情有性，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地。」老子之說見愼言注一二。

〔一三〕朱子語類卷一：「未有天地之先，畢竟先有此理。」

〔一四〕禮記中庸：「小德川流，大德敦化。」

〔一五〕周易乾卦文言：「各正性命，誠斯立焉。」

〔一六〕王守仁傳習錄卷下：「人心是天淵。心之體無所不該，原是一個天。」

〔一七〕又：「『人又甚麽教做心？』對曰：『只是一個靈明。』曰：『可知充天塞地間只有這個靈明，人只爲形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰。……天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。……』」

〔一八〕漢書董仲舒傳仲舒賢良對策：「道之大原出於天，天不變，道亦不變。」

〔一九〕見列子天瑞篇。

〔二〇〕見孟子盡心下。

〔二一〕季通，蔡元定字，宋建陽人，朱熹弟子。引文見朱文公文集卷四十四。

〔二二〕亦朱熹答蔡季通書中語。

〔二三〕朱子語類卷一：「且如萬一山河大地都陷了，畢竟理却只在這裏。」

〔二四〕揖讓，指堯禪舜，舜禪禹；放伐，指湯放夏桀，武王伐紂。

〔二五〕篡奪，指王莽、曹丕、司馬昭的篡漢篡魏等。

〔二六〕廢井田，開阡陌，罷封建，置郡縣，都是秦朝的事，見史記秦始皇本紀。

〔二七〕老子第五章：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」芻狗是草結成的狗，古代祭祀所用，用過就成廢物。

與薛君采〔一〕二

周貢士來，備知近日起居，甚慰。諸生多從講學，此儒者第一事。但近世學者之弊有二：一則徒

為泛然講說，一則務為虛靜以守其心，皆不於實踐處用功，人事上體驗。往往遇事之來，徒講說者多失時措之宜，蓋事變無窮，講論不能盡故也；徒守心者茫無作用之妙，蓋虛寂寡實，事機不能熟故也。孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也，自得之則居之安，居之安則資之深，資之深則取之左右逢其原〔二〕。」此萬世學道者之筌蹄〔三〕也。然謂之自得，非契會於身心者不能。謂之深造，豈徒泛為講說，虛守其心，而不於事會以求之哉？謂之左右逢原，非實體諸己，惡能有如是妙應？故曰講得一事即行一事，行得一事即知一事，所謂眞知矣。徒講而不行，則遇事終有眩惑。如人知越在南，必親至越而後知越之故，江山風土道路城域，可以指掌而說，與不至越而想像以言越者大不侔矣。故曰：「知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也〔四〕。」其此之謂乎！晚宋以來，徒為講說，近日學者，崇好虛靜，皆於道有害，此不可發後學矣，如何，如何？時事不及言，惟亮之。

（王氏家藏集卷二七）

注釋

〔一〕君采，薛蕙字，生明弘治二年（一四八九年），卒嘉靖二十年（一五四一年），亳州人，嘉靖初，官吏部考功司郎中，以反對大禮議得罪罷官。所著有西原遺書、薛考功集等。

〔二〕見孟子離婁下。

〔三〕筌，取魚具；蹄，捕兎器。莊子外物：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兎，得兎而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」此處筌蹄，指學習眞理的工具。

〔四〕見周易乾卦文言。

答薛君采論性書　節錄

……甚矣性理之難言也，惟大聖上智，會人理，達天道，乃可宗而信之，餘者知思弗神，詮擇未精，影響前人，傅會成論。自漢以來，此等儒者甚多，故余惟協於仲尼之論者乃取以爲道，否則必以論正之，雖不舉其誰何，而義則切至矣。今君采之談性也，一惟主於伊川〔一〕。豈以先生之論苞羅造化，會通宇宙，凡見於言者盡合道妙，皆當守而信之，不須疑乎？則余當不復更言矣。不然，脫去載籍，從吾心靈，以仰觀俯察，恐亦各有所得，俟後聖於千載之下，不但已也。夫論道當嚴，仁不讓師〔二〕。伊川，吾黨之先師也；豈不能如他人依附餘論以取同道之譽？但反求吾心，寔有一二不可强同者，故別加論列，以求吾道之是，其協聖合天、精義入神〔三〕之旨，則固遵而信之矣。古人有言曰「甯爲忠臣，不作諛僕」，其此之謂乎！

請以來諭繹之：「伊川曰『陰陽者氣也，所以陰陽者道也』〔四〕，未嘗卽以理爲氣。」嗟乎！此大節之不合者也。余嘗以爲元氣之上無物，有元氣卽有元神，有元神卽能運行而爲陰陽，有陰陽則天地萬物之性理備矣，非元氣之外又有物以主宰之也。今曰「所以陰陽者道也」，夫道也者，空虛無着之名也，何以能動靜而爲陰陽？又曰「氣化終古不忒，必有主宰其間者」〔五〕，不知所謂主宰者是何物事？有形色耶？有機軸耶？抑緯書所云「十二神人弄丸」耶？不然，幾於談虛駕空無着之論矣。老子曰「道生天

地」〔六〕，亦同此論，皆過矣，皆過矣。

又曰：「『生之謂性』，程子取之，蓋指氣稟而言耳。其推本天命之性，則卒歸於孟子性善之說。」嗟乎！人有二性，此宋儒之大惑也。夫性，生之理也。明道先生亦有定性之旨〔七〕矣，蓋謂心性靜定而後能應事爾。若只以理爲性，則謂之定理矣，可乎哉？余以爲人物之性，無非氣質所爲者；離氣言性，則性無處所，與虛同歸；離性言氣，則氣非生動，與死同途。是性與氣相資而有，不得相離者也。但主於氣質，則性必有惡，而孟子性善之說不通矣；故又强出本然之性之論〔八〕，超乎形氣之外而不雜，以傅會於性善之旨，使孔子之論〔九〕反爲下乘，可乎哉？不思性之善者莫有過於聖人，而其性亦惟具於氣質之中。但其氣之所稟，清明淳粹，與衆人異，故其性之所成，純善而無惡耳，又何有所超出也哉？聖人之性既不離乎氣質，衆人可知矣。氣有清濁粹駁，則性安得無善惡之雜？故曰「惟上智與下愚不移」。是性也者，乃氣之生理，一本之道也。信如諸儒之論，則氣自爲氣，性自爲性，形性二本，不相待而立矣，韓子所謂「今之言性者雜佛老而言者」〔一〇〕是也。君采試再思之，然乎否乎？

嘗試擬議，言性不得離氣，言善惡不得離道，故曰，性與道合則爲善，性與道乖則爲惡。性出乎氣而主乎氣，道出於性而約乎性，此余自以爲的然之理也。或曰：「人既爲惡矣，反之而羞愧之心生焉，是人性本善而無惡也。」嗟乎！此聖人修道立教之功所致也。凡人之性成於習，聖人教以率之，法以治之。天下古今之風，以善爲歸、以惡爲禁，久矣。以從善而爲賢也，任其情而爲惡者，則必爲小人之流。靜言思之，安得無愧悔乎？此惟中人可上可下者有之，下愚昏嗇，不惟行之而不愧悔，且文飾矣，此孔子

所謂不移也。君采請更思之，然乎否乎？仲尼曰：「成性存存，道義之門〔一一〕。」伊尹曰：「茲乃不義，習與性成。〔一二〕」是善惡皆性爲之矣。古聖會通之見，自是至理，亦何必過於立異，務與孟子同也哉？……

（王氏家藏集卷二八）

注釋

〔一〕伊川，即程頤，當時從學者稱爲伊川先生。

〔二〕語本論語衛靈公「當仁不讓於師」。

〔三〕見周易繫辭下。這是說精粹的意義達到了神妙的境地。

〔四〕見二程遺書卷十五。

〔五〕語本陳淳北溪先生四書字義卷上「命」條：「二氣流行，萬古生生不息，不成只是個空氣，必有主宰之者，曰理是也。」

〔六〕見愼言注一二。

〔七〕明道，即程顥，當時從學者稱爲明道先生。答橫渠先生定性書，見程顥資料。

〔八〕本然之性，指朱熹之說。參看愼言注一四。

〔九〕孔子之論，指論語陽貨「性相近也，習相遠也，惟上智與下愚不移」等語。

〔一〇〕韓子，指韓愈。引文見昌黎先生集卷十一原性。

〔一一〕見周易繫辭。

〔一二〕見僞古文尚書太甲上。

太極辯

太極之說，始於「易有太極」〔一〕之論，推極造化之源，不可名言，故曰太極。求其實，卽天地未判之前大始〔二〕渾沌清虛之氣是也。虛不離氣，氣不離虛，氣載乎理，理出於氣，一貫而不可離絕言之者也，故有元氣卽有元道。南宋以來儒者，獨以理言太極，而惡涉於氣，如曰「未有天地，畢竟是有此理」〔三〕，如曰「源頭只有此理，立乎二氣五行萬物之先」〔四〕，如曰「當時元無一物，只有此理，便會動靜生陰陽」〔五〕，如曰「纔有天地萬物之理，便有天地萬物之氣」〔六〕。嗟乎！支離顚倒，豈其然耶！萬理皆出於氣，無懸空獨立之理；造化自有入無，自無爲有，此氣常在，未嘗澌滅；所謂太極，不於天地未判之氣主之而誰主之耶？故未判則理存於太虛，既判則理載於天地，程子所謂「冲漠無朕，萬象森然已具」〔七〕，正此謂耳。若謂只有此理，便會能動靜，生陰陽，尤其不通之論。理，虛而無著者也；動靜者，氣本之感也；陰陽者，氣之名義也。理無機發，何以能動靜？理虛無象，陰陽何由從理中出？此論皆窒礙不通，率易無當，可謂過矣。嗟乎！元氣之外無太極，陰陽之外無氣。以元氣之上不可意象求，故曰太極；以天地萬物未形，渾淪冲虛，不可以名義別，故曰元氣；以天地萬物既形，有清濁牝牡屈伸往來之象，故曰陰陽。三者一物也，亦一道也，但有先後之序耳。不言氣而言理，是舍形而取影，得乎？或曰：「論太極以氣，出於莊列〔八〕，不可據也。」嗟乎！是何言哉！儒者之爲學，歸於明道而已。使論

得乎道眞，雖緯說、稗官〔九〕亦可從信，況莊列乎！使於道有背馳，雖程朱之論，亦可以正而救之。斯言也，何論道不廣若是！陽虎〔一〇〕何如人也？孟子亦取其「爲富不仁」〔一一〕之言，況其餘乎！諸儒中惟邵子〔一二〕「太極已見氣」之論，獨爲有得，其餘摩揣未眞，如鮑魯齋專以理論太極，尤其附和不思之甚者。夫萬物之生，氣爲理之本，理乃氣之載，所謂有元氣則有動靜，有天地則有化育，有父子則有慈孝，有耳目則有聰明是也，非大觀造化，默契道體者，惡足以識之？

（王氏家藏集卷三十三）

注釋

〔一〕見愼言注二一。

〔二〕大始，卽太始，語本列子天瑞篇：「故曰有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。」

〔三〕見雅述注一三。

〔四〕朱子語類卷九四：「自太極至萬物化生，只是一個道理包括，非是先有此而後有彼，但統是一個大源，由體達用，從微而至著耳。」

〔五〕又：「無極而太極，不是說有個物事光輝輝地在那裏，只是說這裏當初皆無一物，只有此理而已。既有此理，便有此氣，既有此氣，便分陰陽，以此生許多物事。」

〔六〕陳淳北溪先生四書字義卷下「太極」條：「畢竟未有天地萬物之先，必是先有此理。然此理不是懸空在那裏，才有天地萬物之理，便有天地萬物之氣；才有天地萬物之氣，則此理便全在天地萬物之中。」

〔七〕二程遺書卷十五，程頤說：「沖漠無朕，萬象森然已具。未應不是先，已應不是後，如百尺之木，自根本至枝葉皆是一貫，不可道上面一段事無形無兆。」這是說理沒有出現時的情況。

〔八〕莊子大宗師「夫道……在太極之先而不爲高」，成玄英疏：「太極，五氣也。」列子天瑞篇「太易者，未見氣也」，張湛注：「易者，不窮滯之稱，凝寂於太虛之域，將何所見耶？如易繫之『太極』，老氏之『渾成』也。」

〔九〕稗官，漢書藝文志：「小說家者流，蓋出於稗官。」注引如淳曰：「王者欲知閭巷風俗，故立稗官，使稱說之。」這裏指「小說家」的話。

〔10〕陽虎，卽陽貨，春秋時魯人，與孔子同時，爲季孫氏家臣，專魯國的政權。

〔一一〕孟子滕文公上引陽虎曰：「爲富不仁矣，爲仁不富矣。」

〔一二〕邵子，指邵雍。

性辯

「性之體何如？」王子曰：「靈而覺，性之始也；能而成，性之終也。皆人心主之，形諸所見，根諸所不可見者，合內外而一之道也。」

「氣質之性，本然之性，何不同若是乎？」曰：「此儒者之大惑也，吾惡能辯之？雖然，嘗試論之矣，人有生斯有性可言，無生則性滅矣，惡乎取而言之？故離氣言性，則性無處所，與虛同歸；離性論氣，

則氣非生動，與死同塗；是性之與氣，可以相有而不可相離之道也，是故天下之性莫不於氣焉載之。今夫性之盡善者，莫有過於聖人也。然則聖人之性，非此心虛靈所具而爲七情所自發耶？使果此心虛靈所具而爲七情所自發，則聖人之性亦不離乎氣而已。性至聖人而極，聖人之性既不出乎氣質，況餘人乎？所謂超然形氣之外，復有所謂本然之性者，支離虛無之見，與佛氏均也，可乎哉？」

「敢問何謂人性皆善？」曰：「善固性也，惡亦人心所出，非有二本。善者足以治世，惡者足以亂。聖人懼世紀弛而民循其惡也，乃取其性之足以治世者，而定之曰仁義中正而立教焉，使天下後世由是而行則爲善，畔於此則爲惡，出乎心而發乎情，其道一而已矣。」曰：「人之爲惡者，氣禀之偏爲之，非本性也。」曰：「氣之駁濁固有之，教與法行，亦可以善，非定論也。世有聰明和粹而爲不道者多矣。」曰：「此物欲蔽之爾。」曰：「請言其蔽。」曰：「人心之欲奪乎道心之天也。」

曰：「既謂之心，則非自外得者也，以爲由外而有之，內外心跡判矣，而可乎？夫善亦有所蔽者矣。且夫君臣之義，兄弟之仁，非人性之自然乎？臣弑君，弟殺兄，非惡乎？湯武之於桀紂，周公之於管蔡，皆犯仁義而爲之〔一〕。逆〔二〕湯、武、周公之心，岌乎怛乎〔三〕，所終不忍以安者，不能無也，而聖人終不以畔於仁義非之，何耶？懼夫世之徇私心而害治矣。是故以義制情，以道裁性，而求通於治焉，湯、武、周公仁義自然之性，亦不得以自遂矣。豈惟是哉？見孺子入井必有怵惕之心，此何心耶？」曰：「仁心之自然也。」曰：「己之子與隣人之子入井，怵惕將孰切？」曰：「切子。」「救將孰急？」曰：「急子。」曰：「不亦忘鄰人之子耶？」曰：「父子之愛天性，而鄰人緩也。」「由是言之，孺子怵惕之仁，亦蔽於父

子之愛矣，而人不以爲惡，何哉？以所蔽者聖人治世之道，而不得以惡言之矣，較其蔽則一而已。夫緣教以守道，緣法以從善，而人心之欲不行者，亦皆可以蔽論矣。故曰，仁義中正，聖人定之以立教持世，而人生善惡之性由之以準也。」（王氏家藏集卷三三）

注　釋

〔一〕湯放桀，武王伐紂，是臣弒君；周公放管叔蔡叔，是弟殺兄，按儒家一般的道理講，都是違反仁義的。

〔二〕逆，揣測。

〔三〕岌乎，形容危險；怛乎，形容悲慘。

五行辯

禹貢言六府〔一〕，洪範言五行〔二〕，其義一也。謂此五者流行於天地之中，切於民用，不可一日而缺；治天下國家，其政所宜先者。如溝隧〔三〕灌溉，水政也；昆蟲未蟄，不以火田〔四〕，鑽燧改火〔五〕，火政也；井田疆理〔六〕，土政也；鼓鑄陶冶，金政也；仲冬斬陽木，仲夏斬陰木〔七〕，木政也；水土平而後五行之政修，五行之政修而後庶政可舉。是五行者，王政之根本。不然則民用有缺；民用既缺，則民生不遂；雖有庶政，安得順而施之？古之聖人，其論五行之義，如此而已。

自夫聖王之政衰而異端之術起，始有以五行分配十二支於四時〔八〕者矣，始有以五行配五臟六腑

者矣[九]，始有以五行名星緯者矣[一〇]，始有以五行論造化生人物者矣[一一]，斯皆假合傅會，迷亂至道，遂使後之儒者援緯附經，擬議造化，其隨聲附和者，浸淫爲怪誕之談而不知其非。嘻乎！後世何其嚚嚚也！且夫水火土，天地之大化也；金木者，三物之所自生，與人物所同出者也，安可與之相配？地闢矣，人物卽生之，金石之質必積久而後結，吾恐其生之必後於人物矣，謂金之氣生人，得乎哉？

且夫天地之間，無非氣之所爲者，其性其種，已各具於太始[一二]之先矣。金有金之種，木有木之種，人有人之種，物有物之種，各各完具，不相假借。五行家曰：人一身具五行，故曰五行生人。嘗觀於木矣，津液，血、水也；鑽燧，氣、火也，皮之柔，肉、土也，心之堅，骨、金也，又何異於人哉？然則謂人生木，不亦可乎？此義也，惟張子正蒙乃獨得之，其曰「陽陷於陰爲水，附於陰爲火。」「木金者，土之華實也，其性有水火之雜。故木，水漬則生，火然而不離，蓋得土之浮華於水火之交也。金，得火之精於土之燥，得水之精於(水)[土]之濡，故水火相持而不害，爍之反流而不耗，蓋得土之精實於水火之際也[一三]。」由是觀之，金木者，豈非水火土之所生乎？

「然則周子『五氣順布，四時行焉』[一四]，非與？」曰：「此惑於五行家之說而爲言也。何以言之？日有進退，乃成寒暑；寒暑平分，乃成四時；於五氣之布何與焉？其曰春木夏火秋金冬水，皆假合之論；土無所歸，配於四季，其謬妄尤甚焉。何也？土之氣在天地之內，何日不然？何處不有？何止流行於季月？何季月之晦尚存，而孟月之朔卽滅？其滅也歸於何所？其來也孰爲命之？聖人精義之學，決不如是。」

「然則『天一生水』〔一五〕之說何如？」曰：「此緯書之辭，而儒者援以入經也。何以言之？水火者，陰陽始化之妙物也，故一化而爲火，日是也；再化而爲水，雨露是也；今曰『天一生水，地二生火』，戾於造化本然之妙，可乎？夫有地卽有土矣，何至天五方言生土？若曰天地以造化言，尙未有土矣，何天三生木，地四生金？將附於何所乎？其牴牾不合又如此。」

「朱子曰：『五行之序，木爲之始，水爲之終，而土爲之中』〔一六〕，何如？」曰：「此以四時流行之氣論五行也。」又曰：「『水一木三土五，皆陽之生數；火二金四，皆陰之生數』〔一七〕，何如？」曰：「此以天地奇偶之數論五行也〔一八〕。」又曰：「『天地生物，先輕淸以及重濁，水火二物在五行最爲輕淸，金木次之，土最重濁』〔一九〕，此論何如？」曰：「此出太極圖所謂陽變陰合而生水火木金土也。前二說出緯書假合之論，後說雖出周子，俱非造化本然之序矣。且夫天地之初，惟有陰陽二氣而已，陽則化火，陰則化水，水之渣滓便結成地，渣滓成地卽土也，金木乃土中所生，五行本然先後之序如此。後之學者乃不於是而求之，怪怪然惟五行家是信，亦何不思之甚哉？」

或曰：「五行以氣言，非論其質也。」曰：「吾已言之矣，天地之先，氣種各具於元氣，不獨五行而已也。」

（王氏家藏集卷三三）

注釋

〔一〕春秋文公七年左傳引夏書記：「水、火、金、木、土、穀，謂之六府。」僞古文尚書大禹謨：「水火金木土穀惟修。正德、利用、厚生惟和。……六府三事允治。」這裏說「禹貢言六府」，係誤記篇名。

〔二〕尚書洪範「初一曰五行。」

〔三〕隧應作遂，小溝。周禮地官遂人：「夫間有遂，遂上有徑。十夫有溝，溝上有畛。」注：「遂溝，皆所以通水於川也。遂廣深各二尺，溝倍之。」

〔四〕蟄，蟲類伏藏。火田，用火焚燒草木而田獵。二語見禮記王制。

〔五〕燧，鑽木出火。語見論語陽貨。何晏集解引馬融說：「周書月令有更火之文。春取榆柳之火，夏取棗杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火。一年之中，鑽火各異木，故曰改火也。」

〔六〕疆理，語本詩小雅信南山「疆理天下」及「我疆我理」，毛傳：「疆，畫經界也。理，分地理也。」

〔七〕見周禮地官山虞。鄭注：「陽木，生山南者；陰木，生山北者。冬斬陽，夏斬陰，堅濡調。」

〔八〕十二支，子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥。以五行分配十二支於四時，如舊曆以春季寅卯月爲木旺，夏季巳午月爲火旺，秋季申酉月爲金旺，冬季亥子月爲水旺，而以辰戌丑未四季月減十二日歸本氣，餘十八日爲土旺日。見協紀辨方書。

〔九〕白虎通情性：「五藏者，謂肝、心、肺、腎、脾也。……肝，木之精也；……肺者，金之精；……心，火之精也；……腎者，水之精；……脾者，土之精也。」「六府者，謂大腸、小腸、胃、膀胱、三焦、膽也。胃者，脾之府；……膀胱者腎之府；……三焦者，包絡府也；……膽者，肝之府也；……小腸大腸，心肺府也。」這就是以五行配五臟六府。

〔10〕漢書天文志：「歲星曰東方春木；……熒惑曰南方夏火；……太白曰西方秋金；……辰星曰北方冬水；……塡星曰中央季夏土。」這就是以五行名星緯。

〔一一〕以五行論造化生人物，指術數家根據人的生年月日，按照五行推算他的祿命。

〔二〕太始，見太極辯注二。

〔三〕見張載正蒙參兩篇。

〔四〕見周敦頤太極圖說。

〔五〕班固依據劉向劉歆等人的說法所著的漢書五行志說：「天以一生水，地以二生火。」他們根據周易繫辭「天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十」的話，推論出天陽地陰，奇數陽，偶數陰；而陽生陰，水屬陰，所以得出「天一生水」的結論。

〔六〕見朱子語類卷九十四。

〔七〕朱熹太極圖說解：「以氣而語其行之序，則曰木火土金水。」

〔八〕朱熹易學啓蒙卷一：「蓋其所以爲數者，不過一陰一陽，一奇一偶，以兩其五行而已。……陽數奇，故一三五七九皆屬乎天，所謂天數五也。陰數偶，故二四六八十皆屬乎地，所謂地數五也。天以一生水而地以六成之，地以二生火而天以七成之，天以三生木而地以八成之，地以四生金而天以九成之，天以五生土而地以十成之。」

〔九〕朱子語類卷九十四：「大抵天地生物，先其輕清，以及重濁。天一生水，地二生火，二物在五行中最輕清。金木復重於水火，土又重於金木。」

橫渠理氣辯

張子曰：「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，皆不得已而

然也。」「氣之爲物，散入無形，適得吾體；聚而有象，不失吾常。」「聚亦吾體，散亦吾體。知死之不亡者，可與言性矣。」〔一〕橫渠此論，闡造化之秘，明人性之源，開示後學之功大矣。而朱子獨不以爲然，乃論而非之，今請辯其惑。

朱子曰：「性者理而已矣，不可以聚散言；其聚而生，散而死者，氣而已矣。所謂精神魂魄有知有覺者，皆氣所爲也，故聚則有，散則無，若理則初不爲聚散而有無也〔二〕。」由是言之，則性與氣原是二物，氣雖有存亡，而性之在氣外者卓然自立，不以氣之聚散而爲存亡也。嗟乎！其不然也甚矣！

且夫仁義禮智，儒者之所謂性也。自今論之，如出於心之愛爲仁，出於心之宜爲義，出於心之敬爲禮，出於心之知爲智，皆人之知覺運動爲之而後成也。苟無人焉，則無心矣，無心則仁義禮智出於何所乎？故有生則有性可言，無生則性滅矣，安得取而言之？是性之有無，緣於氣之聚散；若曰超然於形氣之外，不以聚散而爲有無，卽佛氏所謂四大〔三〕之外別有眞性矣，豈非謬幽之論乎！此不待智者而後知也。精神魂魄，氣也，人之生也；仁義禮智，性也，生之理也；知覺運動，靈也，性之才也；三物者，一貫之道也。故論性也不可以離氣，論氣也不得以遺性，此仲尼相近習遠之大旨也。

又曰：「氣之已散者既散而無有矣，其根於理而日生者，則固浩然而無窮〔四〕。」吁！此言也，窺測造化之不盡者矣。何以言之？氣，游於虛者也；理，生於氣者也。氣雖有散，仍在兩間，不能滅也，故曰萬物不能不散而爲太虛。理根於氣，不能獨存也，故曰「神與性皆氣所固有」。若曰氣根於理而生，

不知理是何物，有何種子，便能生氣？不然，不幾於談虛駕空之論乎！今爲之改曰：「氣之已散者既歸於太虛之體矣，其氤氳相感而日生者則固浩然而無窮」，張子所謂「死而不亡者」如此。造化之生息，人性之有無，又何以外於是而他求也哉？

（王氏家藏集卷三三）

注釋

〔一〕以上三段引文，都見張載正蒙太和篇。
〔二〕見朱文公文集卷四五答廖子晦二。
〔三〕四大，指地、水、火、風。
〔四〕見朱文公文集卷四五答廖子晦二。

石龍書院學辯

石龍書院者，久菴黃子〔一〕與其徒講學之所也，浚川子〔二〕乃爲學辯遺之。

嗟乎！仲尼之教，萬世衡準，自夫異端起而洙泗之道〔三〕離，世儒鑿而六經之術晦，天下始囂囂然莫知誰何矣！是故有爲虛靜以養心者，終日端坐，塊然〔四〕枯守其形而立，曰，學之寧靜致遠在此矣。有爲泛講以求知者，研究載籍，日從事乎淸虛之談，曰，學之物格知至在此矣。浚川子曰：斯人也，空寂寡實，門逕偏頗，非禪定〔五〕則支離，畔於仲尼之軌遠矣！何以故？淸心志，祛煩擾，學之造端固不可無

者，然必有事焉而後可。中庸曰：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」中和而曰致，豈虛靜其心性者可以槩之哉？夫心固虛靈，而應者必藉視聽聰明，會於人事，而後靈能長焉。赤子生而幽閉之，不接習於人間，壯而出之，不辯牛馬矣，而況君臣父子夫婦長幼朋友之節度乎！而況萬事萬物幾微變化，不可以常理執乎！彼徒虛靜其心者何以異此！傳經討業〔六〕，致知固其先務矣，然必體察於事會而後爲知之眞。易曰：「知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也〔七〕。」然謂之至之終之，亦非泛然講說可以盡之矣。世有閉戶而學操舟之術者，何以舵，何以招〔八〕，何以櫓〔九〕，何以帆，何以引笮〔一〇〕，乃罔不講而預也。及夫出而試諸山溪之澨〔一一〕，大者風水奪其能，次者灘漩汩其智，其不緣而敗者幾希。何也？風水之險，必熟其幾者然後能審而應之，虛講而臆度，不足以擅其工矣。夫山溪且爾，而況江河之澎洶，洋海之渺茫乎！彼徒泛講而無實歷者，何以異此！

或者曰：「卽如是，乃無邦國天下之責者終不可習而能之乎？」浚川子曰：「不然，君子不有身與家乎？學能修其道於身，通其治於家，於是乎舉而措之，身卽人也，家卽國也，挈小而施之大〔一二〕，動無不準矣。何也？理可以會通，事可以類推，智可以旁解，此窮神知化之妙用也。彼徒務虛寂，事講說，而不能習與性成者，夫安能與於斯！」

黃子志於聖賢經世之學者。余來南都〔一三〕，每得聞其議論，接其行事，竊見其心之廣大，有天地變化、草木蕃育〔一四〕之象，知之精至，有日月有明容光必照〔一五〕之體，蓋非世儒空寂寡實之學可以亂其凝定之性者，則夫余之所不以爲然者，先生亦不以之誨人矣。乃述此，請揭之院壁以爲蒙引〔一六〕。使後生來

學脫其禪定支離之習，乃自石龍書院始。（王氏家藏集卷二三）

注　釋

〔一〕久菴，黃綰號。綰字宗賢，又號石龍，明浙江黃巖縣人，王守仁弟子，官至禮部左侍郎，所著有明道編等。他在晚年反對師說，認爲王守仁致良知與知行合一的學說必將爲害。

〔二〕浚川子，王廷相自號。

〔三〕洙泗，二水名，孔子曾在這裏講學。禮記檀弓曾子對子夏說：「吾與女事夫子於洙泗之間。」洙泗之道即孔子之道。

〔四〕塊然，孤獨的樣子。

〔五〕禪定，佛家語。禪是一心思惟的意思，定是不思不慮的意思。

〔六〕討業，探討學業。

〔七〕見周易乾卦文言。

〔八〕招，掉，搖。這是指搖槳。

〔九〕艪，同櫓。

〔一〇〕筰，同笮，竹製的索子。

〔一一〕濫，濫泉。從山上出來的泉水。爾雅釋水：「濫泉，正出；正出，涌出也。」

〔一二〕挈，舉。挈小而施之大，由小事情推廣到大事情。這裏的意思是說：學者只要能够修身齊家，就可以治國平天下。

〔一三〕南都，即南京。王廷相於嘉靖九年（一五三〇年）任南京兵部尚書，黃綰於嘉靖七年（一五二八年）至十二年（一五三三年）任南京禮部右侍郎。

〔一四〕語本周易坤卦文言。

〔一五〕語本孟子盡心上。

〔一六〕蒙引，初學的指導。

王艮

王艮，字汝止，號心齋，明江蘇泰州安豐場人。生於明憲宗成化十九年（一四八三年），卒於世宗嘉靖二十年（一五四一年）。他出身貧苦家庭，年青時作過灶丁（鹽場工人）和小商販，後來「措理財用，不襲常見，……而家道日裕」，「每推其餘於鄰里鄉黨，初多異之，尋皆以爲不能及。」（張峯著年譜二十一歲下），同時發奮自學，成爲學者。三十八歲才到豫章拜王守仁爲師。以後畢生講學，學生中有農夫、樵夫、陶匠等。著作有王心齋先生遺集。事迹詳明史卷二八三儒林傳（附王畿傳後）及明儒學案卷三二泰州學案。

這裏選了他的語錄若干條，明哲保身論、答問補遺（四條）、勉仁方、王道論、均分草蕩議等。

王艮出身社會下層，但後來由於社會地位改變，逐漸形成地主階級的思想體系。他講學以「格物」爲宗旨，對「格物」二字有獨特的解釋。他說，「格物之物，卽『物有本末』之物」（語錄），「身與天下國家，一物也；格知身之爲本，而家國天下之爲末」（明儒學案本傳），「絜度於本末之間，而知本亂而末治者否矣，此格物也」（答問補遺）。「格物」的意思就是認識「身」與

「天下國家」的關係。在王艮看來，身是本，天下國家是末。這種思想，和王守仁的「良知」學說一樣，在對主觀(身)與客觀(天下國家)的關係的認識上，是主觀唯心主義的。他說：「治天下有本，身之謂也。本必端。端本，誠其心而已矣。誠心，復其不善之動而已矣。……知不善之動者，良知也。知不善之動而復之，乃所謂致良知以復其初也。」(復初說)又說：「知修身是天下國家之本，則以天地萬物依於己，不以己依於天地萬物。」(語錄)這種思想王守仁在他的大學問中反復強調過。

黃宗羲在明儒學案中述及王艮講學的內容和特點，是：「謂百姓日用卽道，雖童僕往來動作處，指其不假安排者以示之，聞者爽然。」所謂「百姓日用卽道」的「道」，也就是「良知」。王艮說：「道一而已矣，中也、良知也、性也，一也。」(答問補遺)他認爲「良知」是人人具有的天性，所以「不假安排」。所謂「良知」也就是封建道德觀念。把「良知」說成是人人都有的天性，就掩蓋了「良知」的階級性，把封建道德說成普遍人性，從而證明封建道德對一切人來說都是應當遵守的。王艮把王陽明的學說向下層社會傳播，痲痹被統治者，並進行說教，起了很壞的歷史作用。王艮提倡孝道，又主張「容忍」，認爲「容得天下人，然後能教得天下人」，「惡者容之，則惡自化」(語錄)。他認爲「身是天下國家之本」，因此一切都要「反求諸其身」，「上不怨天，下不尤人」，以至「犯而勿校」。(參看勉仁方)按照這種邏輯推演開去，受了壓迫也應當忍受。王艮還提倡一個人不要有任何私欲，只要達到了對「良知」的自覺，就可以得到最

大的自由和快樂。他說：「人心本自樂，自將私欲縛。私欲一萌時，良知還自覺。一覺便消除，人心依舊樂。」（樂學歌）他認爲把「良知」之道傳播出去，明朝的統治就會延續萬世：「同得斯人說斯道，大明萬世還多多。」（大成歌寄羅念庵）

王艮宣傳王守仁的「良知」學說。他有時又把「良知」稱爲「中」。他認爲「中」是物質世界存在的基源，是一個永恆存在的實體，它是萬能的，而且是包羅萬有的。因而他認爲認識了「中」就是認識了一切。他說：「程子曰：『一刻不存，非中也；一事不爲，非中也；一物不該，非中也。』知此，可與究『執中』之學。」（語錄）既然「宇宙便是吾心」，那麽一切便是「吾心」所創造，對外物的一切聞見，包括讀書在內，至多不過是起一個印證吾心的作用罷了。王艮說：「『虛明之至，無物不覆，反求諸身，欛柄在手。』『合觀此數語，便是『宇宙在我，萬化生身』矣。『若能握其機，何必窺陳編！』『白沙之意，在學者須善觀之。六經正好印證吾心。孔子之時中，全在韋編三絕。」又說：「學者初得頭腦，不可便討聞見支撑。」（均見語錄）這完全是主觀唯心主義的認識論。

從「身是天下國家之本」的思想出發，王艮在政治上提倡「明哲保身」和抽象的超階級的愛。他說：「明哲者，良知也。明哲保身者，良知良能也。……知保身者，則必愛身如寶。能愛身，則不敢不愛人。能愛人，則人必愛我。人愛我，則吾身保矣。」（明哲保身論）這種宣傳，在當時的客觀效果，只能是掩蓋和調和現實的社會矛盾。

在政治上，王艮的態度是積極用世的，也就是積極地爲當時的政治服務的。他的理想是「出則必爲帝者師，處則必爲天下萬世師」（語錄）。在政治的出處問題上，他主張「進不失本，退不遺末」（語錄）。不失本，就是「安身」、「保身」的意思。所謂「安身」、「保身」，首先是要求在「帝者」或「公卿大夫」面前保持身價，「待價而沽」。據說不這樣就不能取得尊信，因而也就不能行道。其次，就是要在政治生活中盡力保全自己，而不必盡「殺身成仁」、「舍生取義」的愚忠。再次，就是必須首先解決自身的衣食問題才能談到講學行道。所謂「退不遺末」，就是說如果不能出仕，也不應當遺棄天下於不顧，而應當講學行道，爲天下萬世師。王艮的這種關於出處之道的說教，適合於一部分出身於社會下層的知識分子的需要。

王艮在王道論中也表達了他的政治主張，他一方面主張加強封建道德的教育，但同時也主張滿足人民在衣食問題上的某些要求。據年譜的記載，王艮的家鄉安豐場因灶產不均，許多貧戶失業，幾十年不能解決。後來由地方官出面主持，由王艮提出一個均分草蕩（海邊荒地）的方案，經地方官採納，實行以後，鹽民生活得到改善。均分草蕩義就是王艮所提出的方案。篇中開頭就說：「裂土封疆，王者之作也；均分草蕩，裂土之事也。」可見王艮是把這件事當作他的王道政治理想的一次試驗。據現有材料看，王艮所參與的這一改良措施，對當時當地人民確有一定好處。這是王艮思想中一些積極因素的表現。

語錄 選錄

大學是孔門經理萬世的一部完書〔一〕，喫緊處只在「止於至善」。格物却正是止至善〔二〕。「自天子以至於庶人」以下數句〔三〕，是釋格物致知〔四〕之義。格物之物，即「物有本末」之物。「其本亂而末治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也」，此格物也，故即繼之曰：「此謂知本，此謂知之至也。」「行有不得者，皆反求諸己」〔五〕，反己是格物底工夫。「其身正而天下歸之」〔六〕，「正己而物正」也。「大人者，正己而物正者也」〔七〕，故立吾身以爲天下國家之本，則位育〔八〕有不襲時位者〔九〕。

危其身於天地萬物〔一〇〕者，謂之失本；潔其身於天地萬物〔一一〕者，謂之遺末。

有以伊傅〔一二〕稱先生者，先生曰：「伊傅之事我不能，伊傅之學我不由。」門人問曰：「何謂也？」曰：「伊傅得君，可謂奇遇。設其不遇，則終身獨善而已。孔子則不然也。」

知修身是天下國家之本，則以天地萬物依於己，不以己依於天地萬物。

仕以爲祿也，或至於害身；仕而害身，於祿也何有！仕以行道也，或至於害身；仕而害身，於道也何有！

孔子雖天生聖人，亦必學詩、學禮、學易〔一三〕，逐段研磨，乃得明徹之至。

舜於瞽瞍，命也；舜盡性而瞽瞍底豫〔一四〕，是故君子不謂命也。陶淵明言「天命苟如此，且盡杯中

物」〔一五〕，便不濟。

孔子之不遇於春秋之君，亦命也；而周流天下，明道以淑斯人，不謂命也。若天民〔一六〕則聽命矣，故曰大人造命。

百姓日用條理處，卽是聖人之條理處。聖人知，便不失；百姓不知，便會失。

卽事是學，卽事是道。人有困於貧而凍餒其身者，則亦失其本而非學也。

大丈夫存不忍人之心，而以天地萬物依於己，故出則必爲帝者師〔一七〕，處則必爲天下萬世師。出不爲帝者師，失其本矣；處不爲天下萬世師，遺其末矣。進不失本，退不遺末，止至善之道也。

有疑先生安身之說者問焉，曰：「夷齊〔一八〕雖不安其身，然而安其心矣。」先生曰：「安其身而安其心者，上也；不安其身而安其心者，次之；不安其身又不安其心，斯其爲下矣。」

門人問：「先生云『出則爲帝者師』，然則天下無爲人臣者矣。」曰：「不然。學也者，所以學爲師也，學爲長也，學爲君也。帝者尊信吾道，而吾道傳於帝，是爲帝者師也；吾道傳於公卿大夫，是爲公卿大夫師也。不待其尊信而衒玉以求售〔一九〕，則爲人役，是在我者不能自爲之主宰矣，其道何由而得行哉！道既不行，雖出，徒出也。若爲祿仕，則乘田委吏，牛馬茁壯，會計當〔二〇〕，盡其職而已矣；道在其中而非所以行道也。不爲祿仕，則莫之爲矣。故吾人必須講明此學，實有諸己，大本達道，洞然無疑，有此欛柄在手，隨時隨處，無入而非行道矣。有王者作，必來取法，是爲王者師也，使天下明此學，則天下治矣。是故出不爲帝者師，是漫然苟出，則反累其身，則失其本矣；處不爲天下萬世師，是獨善其身，而

不講明此學，則遺末矣；皆小成也。故本末一貫，合內外之道也。」(以上王心齋先生遺集卷一)

注釋

〔一〕這句是根據日本覆刻道光六年王棨祿刻本王心齋全集。東臺袁承業排印本作「大學是經世完書」。

〔二〕大學上說：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」又說：「致知在格物。」黃宗羲明儒學案卷三二王艮傳述王艮自說：「王公(守仁)論良知，艮談格物。」這裏王艮認爲格物是止至善，止至善就是「進不失本，退不遺末」。參看下文。

〔三〕大學：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。」

〔四〕大學：「欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」

〔五〕〔六〕見孟子離婁上。

〔七〕見孟子盡心上。

〔八〕語本禮記中庸「天地位焉，萬物育焉」。朱熹章句：「位者，安其所也；育者，遂其生也。」就是說治理天下國家使天地得其所，萬物遂其生。

〔九〕襲，因仍、憑藉。時，時勢；位，地位。這是說只要能立吾身之本，自然會使天地位，萬物育，不必依靠時勢和地位。

〔一〇〕危其身於天地萬物，爲了天地位、萬物育而使本身受到危險。

〔一一〕潔其身於天地萬物，把天地位、萬物育看成和本身無關的事，潔身自好，獨善其身。

〔一二〕伊，伊尹，商湯的相；傅，傅說，商武丁的相。

〔一三〕史記孔子世家記孔子「適周，問禮，蓋見老子云」；又記：「三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶、武、雅頌之音。」論語述而記孔子說：「加我數年五十以學易，可以無大過矣。」

〔一四〕孟子離婁上「舜盡事親之道，而瞽瞍厎豫」，趙岐注：「厎，致也。豫，樂也。瞽瞍，頑父也，盡其孝道而頑父致樂。」這裏是說，舜有瞽瞍這樣的父親，是天命，但最後終於以孝道感動了父親就是人定勝天，不能說是命定的了。

〔一五〕淵明，陶潛（三七二——四二七年）字，晉末宋初詩人。這兩句是他責子詩的末句。

〔一六〕孟子萬章上，伊尹曰：「予天民之先覺者也。」天民，指一般人。

〔一七〕孟子滕文公上：「有王者起，必來取法，是爲王者師也。」周代的王就是秦漢以後的帝，爲帝者師的主張便是根據孟子的。

〔一八〕夷齊，伯夷，叔齊。

〔一九〕衒，誇耀。衒玉以售，比喻賣弄才能，求得富貴。

〔二〇〕孟子萬章下：「孔子嘗爲委吏矣，曰：『會計當而已矣。』嘗爲乘田矣，曰：『牛羊茁壯長而已矣。』」委吏，管倉廩的小官；乘田，管畜牧的小官。會計當，賬目清楚。茁壯，肥大。

明哲保身〔一〕論　節錄

明哲者，良知也；明哲保身者，良知良能也；所謂不慮而知、不學而能者也〔二〕。人皆有之，聖人

與我同也。知保身者，則必愛身如寶；能愛身，則不敢不愛人；能愛人，則人必愛我；人愛我，則吾身保矣。能愛人，則不敢惡人；不惡人，則人不惡我；人不惡我，則吾身保矣。能愛身者，則必敬身如寶；能敬身，則不敢不敬人；能敬人，則人必敬我；人敬我，則吾身保矣。能敬身，則不敢慢人；不慢人，則人不慢我；人不慢我，則吾身保矣。此仁也，萬物一體之道也。以之齊家，則能愛一家矣；能愛一家，則一家者必愛我矣；一家者愛我，則吾身保矣。吾身保，然後能保一家矣。以之治國，則能愛一國矣；能愛一國，則一國者必愛我矣；一國者愛我，則吾身保矣。吾身保，然後能保一國矣。以之平天下，則能愛天下矣；能愛天下，則天下「凡有血氣者莫不尊親」〔三〕；莫不尊親，則吾身保矣。吾身保，然後能保天下矣。此仁也，所謂「至誠不息」〔四〕也。

一貫之道，人之所以不能者，爲氣稟物欲之偏；氣稟物欲之偏，所以與聖人異也；與聖人異，然後有學也。學之如何？明哲保身而已矣。知保身而不知愛人，必至於適己自便，利己害人，人將報我，則吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保天下國家哉！此自私之輩不知本末一貫者也。若夫知愛人而不知愛身，必至於烹身割股，舍生殺身，則吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保君父哉！此忘本逐末之徒，「其本亂而末治者否矣」〔五〕。

故君子之學，以己度人，己之所欲，則知人之所欲；己之所惡，則知人之所惡。故曰「有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人」〔六〕。必至於內不失己，外不失人，成己成物〔七〕而後已。此恕也，所謂致曲〔八〕也，忠恕之道也。故孔子曰：「敬身爲大〔九〕」，孟子曰：「守身爲大〔一〇〕」，曾子啓手啓足〔一一〕，皆此

意也。……

注釋

〔一〕詩大雅蒸民：「既明且哲，以保其身。」

〔二〕孟子盡心上：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」

〔三〕見禮記中庸。凡有血氣者，指人類。尊，尊敬；親，親愛。

〔四〕語本禮記中庸。

〔五〕見禮記大學。

〔六〕見禮記大學。

〔七〕禮記中庸：「誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。」物，指人。

〔八〕禮記中庸：「其次致曲。曲能有誠。」

〔九〕見禮記哀公問。

〔一〇〕見孟子離婁上。

〔一一〕論語泰伯：「曾子有疾，召門弟子曰：『啓予足，啓予手。詩云：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」而今而後，吾知免夫，小子！』」何晏集解引鄭玄注：「啓，開也。曾子以爲受身體於父母，不敢毀傷，故使弟子開衾而視之也。」

答問補遺 選錄

止至善者，安身也；安身者，立天下之大本也；本治而末治，正己而物正也；大人之學也。是故身也者，天地萬物之本也；天地萬物，末也。知身之爲本，是以明明德而親民也。身未安，本不立也，本亂而末治者否矣；本末亂，治末愈亂也。故易曰：「身安而天下國家可保也〔一〕。」如此而學，如此而爲大人也。不知安身，則明明德親民却不曾立得天下國家的本，是故不能主宰天地，斡旋造化。……

身與天下國家，一物也，惟一物而有本末之謂格。絜，度也〔二〕。絜度於本末之間，而知本亂而末治者否矣，此格物也。物格，知本也；知本，知之至也；故曰「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本〔三〕」也。修身，立本也；立本，安身也。……

諸生問格字之義。子曰：格如格式之格，卽後絜矩之謂。吾身是個矩，天下國家是個方，絜矩則知方之不正由矩之不正也，是以只去正矩，却不在方上求。矩正則方正矣，方正則成格矣，故曰物格。吾身對上下前後左右是物，絜矩是格也。「其本亂而末治者否矣」一句，便見絜矩、格字之義。修身，立本也；立本，安身也。安身以安家而家齊，安身以安國而國治，安身以安天下而天下平也，故曰「修己以安人，修己以安百姓」〔四〕，「修其身而天下平」〔五〕。不知安身，便去幹天下國家事，是之謂失本也。就此失脚，將或烹身、割股、餓死、結纓〔六〕，且執以爲是矣。不知身不能保，又何以保天下國家哉！

身與道原是一件，至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道，不謂之尊身；尊道不尊身，不謂之尊道；須道尊身尊纔是至善。故曰「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道〔七〕」，必不以道殉乎人。使「有王者作，必來取法」〔八〕，「致敬盡禮」〔九〕，「學焉而後臣之」，然後言聽計從，「不勞而王」〔一〇〕，如或不可，則去。仕止久速〔一一〕，「精義入神」〔一二〕，「見機而作，不俟終日」〔一三〕，避世避地，避言避色〔一四〕，如神龍變化，莫之能測。易曰：「匪我求童蒙，童蒙求我〔一五〕。」又曰：「求而往，明也〔一六〕。」「動靜不失其時，其道光明」〔一七〕，「見險而能知止」〔一八〕矣。或曰：「君子之守身，修其身而天下平〔一九〕。」若以道從人，妾婦之道也，己不能尊信，又豈能使彼尊信哉？及君有過，却從而諫，或不聽，便至於辱且危。故孔子曰：「清斯濯纓，濁斯濯足，自取之也〔二〇〕。」

（王心齋先生遺集卷一）

注釋

〔一〕見周易繫辭。

〔二〕禮記大學：「此之謂絜矩之道」，朱熹章句：「絜，度也。矩，所以爲方也。……君子必當因其所同，推以度物。」

〔三〕見禮記大學。

〔四〕見論語憲問。

〔五〕見孟子盡心下。

〔六〕烹身，指晉獻公太子申生，張載西銘：「無所逃而待烹者，申生其恭也。」王艮即用此語，其所著孝箴也

說：「不逃待烹，申生之天。」其實申生是自縊而死的。割股也是指孝親之事。王心齋遺集答問補遺說：「止於孝，烹身割股有之矣。」唐人陳藏器本草拾遺說人肉可以診病，所以唐宋以後人常以割股肉療親爲孝，宋史選擧志也說：「上以孝取人，則勇者割股，怯者廬墓。」論語季氏：「伯夷叔齊餓於首陽之下。」史記仲尼弟子列傳：「子路爲衛大夫孔悝之邑宰。蕢聵乃與孔悝作亂，……石乞壺黶攻子路，擊斷子路之纓。子路曰：『君子死而冠不免。』遂結纓而死。」烹身、割股、餓死、結纓，這裏指出，作爲不能保身的例子。

〔七〕見孟子盡心上。

〔八〕見孟子滕文公上。

〔九〕孟子告子下：「迎之致敬以有禮，則就之；禮貌衰，則去之。」

〔一〇〕孟子公孫丑上：「故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王。」

〔一一〕同上：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。」

〔一二〕見周易繫辭。這裏是說其中有精微的道理，須要隨機應變。

〔一三〕同上。

〔一四〕論語憲問：「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。」辟，同避。

〔一五〕見周易蒙卦卦辭。

〔一六〕見周易屯卦象辭。

〔一七〕見周易艮卦彖辭。

〔一八〕見周易蹇卦彖辭。

〔一九〕見孟子盡心下。
〔二〇〕見孟子離婁上。

勉仁方

予幸辱諸友相愛，彼此切磋砥礪，相勉於仁，惟恐其不能遷善改過者，一體相關故也。然而不知用力之方，則有不能攻己過而惟攻人之過者，故友朋往往日見其疏也。是以愛人之道而反自惡於人者，不知反躬自責故也。予將有以諭之：

夫仁者愛人，信者信人，此合外內之道也。於此觀之，不愛人，不仁可知矣；不信人，不信可知矣。故愛人者，人恆愛之；信人者，人恆信之，此感應之道也。於此觀之，人不愛我，非特人之不仁，己之不仁可知矣；人不信我，非特人之不信，己之不信可知矣。君子爲己之學，自修之不暇，奚暇責人哉！自修而仁矣，自修而信矣，其有不愛我信我者，是在我行之有未深，處之有未洽耳，又何責焉！故君子反求諸其身，上不怨天，下不尤人，以至於顏子之犯而不校〔一〕者，如此之用功也。然則予之用功，其當以顏子自望而望於諸友乎？抑不當以顏子自望而望於諸友乎？夫仁者以天地萬物爲一體。一物之不獲其所，即己之不獲其所也，務使獲所而後已。是故人人君子，比屋可封〔二〕，天地位而萬物育，此予之志也。

今朋友自遠方而來者，豈徒然哉？必有以也。觀其離父母，別妻子，置家業，不遠千里而來者，其

志則大矣，其必深望於予者也，予敢不盡其心以孤其所望乎？是在我者必有所責任矣。朋之來也，而必欲其成就，是予之本心也，而欲其速成則不達〔三〕焉。必也使之明此良知之學，簡易快樂，優游厭飫，「日就月將」〔四〕，自改自化而後已。故君子之道，「以人治人，改而止」〔五〕，其有未改，吾寧止之矣！

若夫講說之不明，是己之責也；引導之不時，亦己之責也；見人有過而不能容，是己之過也；能容其過而不能使之改正，亦己之過也。欲正物而不先正己者，非大人之學也。故「誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，智也。性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。」〔六〕是故君子「學不厭而教不倦」〔七〕者，如斯而已矣。觀其汲汲皇皇，周流天下，其仁可知矣。文王「小心翼翼」〔八〕，「視民如傷，望道而未之見」〔九〕，其仁可知矣；堯舜兢兢業業，「允執厥中」，以「四海困窮」〔一〇〕爲己責，其仁可知矣。觀夫堯、舜、文王、孔子之學，其同可知矣。其位分雖有上下之殊，然其「爲天地立心，爲生民立命」〔一一〕則一也。顏淵曰：「舜何人也？予何人也？有爲者亦若是〔一二〕。」吾儕其勉之乎！吾儕其勉之乎！然則予之用功，其當以堯、舜、文王、孔子自望而望於諸友乎？抑不當以堯、舜、文王、孔子自望而望於諸友乎？

噫！我知之矣。而今而後，予當自仁矣，予當自信矣；予當自仁而仁於諸友矣，予當自信而信於諸友矣。然則予敢不自用功而自棄而棄於諸友乎？予知諸友之相愛，肯不自用功而自棄而棄予乎？故知此勉仁之方者，則必能反求諸其身；能反求諸其身而不至於相親相信者，未之有也。

（王心齋先生遺集卷一）

注釋

〔一〕論語泰伯：「曾子曰：『以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虛，犯而不校，昔者吾友嘗從事於斯矣。』」朱注：「校，計校也。友，馬氏以爲顏淵，是也。」

〔二〕比屋，各家各戶的意思。封，封爵。漢書王莽傳：「故唐虞之世，可比屋而封。」意思是家家都是好人。

〔三〕論語子路：「欲速則不達。」

〔四〕見詩周頌敬之。日就月將，是說每天每月都有成就。

〔五〕見禮記中庸。

〔六〕同上。

〔七〕孟子公孫丑上：「孔子曰：『聖則吾不能，我學不厭而教不倦也。』」

〔八〕見詩大雅大明。

〔九〕見孟子離婁下。朱熹集注：「民已安矣，而視之猶若有傷；道已至矣，而望之猶若未見。」

〔一〇〕論語堯曰：「堯曰：『咨，爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終！』」

〔一一〕張載張子語錄卷中：「爲天地立心，爲生民立道，爲去聖繼絕學，爲萬世開太平」。四部叢刊續編影宋本。朱熹輯近思錄引作「爲天地立心，爲生民立命。」這裏據近思錄。

〔一二〕見孟子滕文公上。

王道論 節錄

……古者田有定制，民有定業，均節不忒〔一〕，而上下有經，故民志一而風俗淳，衆皆歸農，而冗食〔二〕遊民無所容於世。今天下田制不定，而遊民衆多；制用無節，而風俗奢靡，所謂一人耕之，十人從而食之；一人蠶之，百人從而衣之；欲民之無饑寒，不可得也。饑寒切身，而欲民之不爲非，亦不可得也。今欲民得其養，在去天下虛糜無益之費，而制用有經，重本抑末，使巧詐游民各皆力本，如此則生者衆而食者寡，爲之疾而用之舒，而財用無不足矣〔三〕。……

三代之學，「皆所以明人倫也」〔四〕。是故周禮大司徒「以鄉三物敎萬民而賓興之：一曰六德，智、仁、聖、義、中、和；二曰六行，孝、友、睦、婣、任、卹；三曰六藝，禮、樂、射、御、書、數」〔五〕。先德行而後文藝，明倫之敎也。又爲比、閭、族、黨、州、鄉之法以聯屬之〔六〕，使之相親相睦，相愛相勸，以同歸於善。故凡民之有德行才藝者必見於人倫日用之間，而一鄉之人無不信之者。……

是故在上者專以德行舉士，在下者專以德行取士，父兄以德行敎之，子弟以德行學之，師保以德行勉之，鄉人以德行榮之，是上下皆趨於德行，躬行實踐於孝弟忠信禮義廉恥之間，不復營心於功名富貴之末，而功名富貴自在其中矣。……

後世以來，非不知道德仁義爲美，亦非不知以道德仁義爲敎。而所以取士者，不專以道德仁義而

先於文藝之末，故「上有好者，下必有甚焉者矣〔七〕」。在上者以文藝取士，在下者以文藝舉士，父兄以文藝教之，子弟以文藝學之，師保以文藝勉之，鄉人以文藝榮之，而上下皆趨於文藝矣。……

今欲變通之，惟在重師儒之官，選天下之道德仁義之士以爲學校之師。其教之也，必先德行而後文藝，廢月書季考之繁，復飲射讀法之制〔八〕。取之之法，科貢之典〔九〕，祖宗舊制雖不可廢，當於科貢之外別設一科，與科貢並行，如漢之賢良、方正、孝廉〔一〇〕，我太祖人才〔一一〕之類，不拘成數，務得眞才。其賓興〔一二〕之典，當重於科貢；果有眞才，而位列亦出進士之右。其科貢之中，苟文優而行劣者，必在所黜，行優而文雖劣者，亦在所取；精神意思，惟以德行爲主。使天下之人曉然知德行爲重，六藝爲輕，如此則士皆爭自刮磨砥礪，以趨於道德仁義之域，而賓興可行矣。

夫養之有道，而民生遂；教之有方，而民行興，率此道也。……

（王心齋先生遺集卷二）

注釋

〔一〕均節，調節均平。不忒，不差。

〔二〕冗食，不勞動而得食。

〔三〕禮記大學：「生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恆足矣。」

〔四〕孟子滕文公上：「學則三代共之，皆所以明人倫也。」

〔五〕鄭玄注：「物猶事也，興猶舉也。民三事教成，鄉大夫舉其賢者能者，以飲酒之禮賓客之，既則獻其書於王矣。知，明於事；仁，愛人以及物；聖，通而先識；義，能斷時宜；忠，言以中心；和，不剛不柔。善於父母爲孝，

善於兄弟爲友。睦，親於九族；姻（婣同），親於外親；任，信於友道；恤，振憂貧者。禮，五禮之義；樂，六樂之歌舞；射，五射之法；御，五御之節；書，六書之品；數，九數之計。」

〔六〕比、閭、族、黨、州、鄉都是地方組織的名稱，五家爲比，五比爲閭，四閭爲族，五族爲黨，五黨爲州，五州爲鄉，見周禮地官大司徒。

〔七〕見孟子滕文公上。

〔八〕飲，鄉飲酒禮；射，鄉射禮。儀禮有鄉飲酒禮及鄉射禮篇，禮記有鄉飲酒義及射義篇。鄉飲酒及鄉射都是古代鄉大夫爲了取士尊賢所行的儀節。「讀法以考其德行道藝」，見周禮地官鄉大夫。讀法，疏謂「對衆讀一年政令及十二教之法」。

〔九〕科貢之典，卽科舉取士的制度。

〔10〕漢武帝建元初，詔天下舉賢良方正、直言極諫之士，後又令郡國舉孝廉各一人。

〔一一〕明太祖朱元璋初年，令州縣歲舉賢才。

〔一二〕周禮大司徒：「以鄉三物敎萬民而賓興之。」鄭注：「興猶舉也。民三事敎成，鄉大夫舉其賢者能者，以飲酒之禮賓客之，旣則獻其書於王矣。」這裏所謂賓興，就是本文所說和科舉並行的由地方推薦有德行的人才。

均分草蕩議

裂土封疆，王者之作也；均分草蕩〔一〕，裂土之事也；其事體雖有大小之殊，而於經界受業則一

也。是故均分草蕩，必先定經界。經界有定，則坐落分明。上有冊，下給票；上有圖，下守業。後雖日久，再無紊亂矣。蓋經界不定，則坐落不明，上下皆無憑據，隨分隨亂，以致爭訟。是致民之訟，由於作事謀始不詳，可不愼歟！

一、定經界：本場東西長五十餘里，南北闊狹不同。本場五十總，每總丈量一里，每里以方五百四十畝爲區，內除糧田、官地等項，共計若干頃畝。本場一千五百餘丁，每丁分該若干頃畝，各隨原產、草蕩、灰場、住基、竈基、糧田、墳墓等地，不拘十段、二十段，有散坐落某里某區內，給與印信紙票，書照明白着落，本總本區頭立定界埻〔二〕明白，實受其業。後遇逃亡事故，隨票承業。雖千萬年之久，再無紊亂矣。

（王心齋先生遺集卷二）

注釋

〔一〕草蕩，海邊的荒地。

〔二〕埻音準，劃分界限的標記。

李贄

李贄，號卓吾，別號温陵居士，明福建泉州府晉江縣人。生於明世宗嘉靖六年（一五二七年），卒於神宗萬曆三十年（一六〇二年）。他二十六歲時考中舉人，三十歲被選任河南輝縣教諭，以後做了二十年小官。五十一歲任雲南姚安府知府。五十四歲辭官。晚年著書講學，對當時耿定向之流的僞道學多所揭露，對作爲當時統治思想的程朱理學也作了激烈的攻擊，因而觸怒了地主階級當權派，屢次遭到迫害，最後自殺於獄中。著作有焚書、藏書、續焚書、續藏書等。事迹詳明儒學案卷三二泰州學案序及袁中道珂雪齋近集李温陵傳。

這裏選了焚書中的答鄧石陽、答耿中丞、答以女人學道爲見短書、何心隱論、夫婦論、童心説、送鄭大姚序，和藏書中的紀傳總目前論、後論、德業儒臣前論、後論、司馬相如傳論等。

李贄的先世自明初以後，有好幾代從事航海經商。他父親則可能是一位教書先生。李贄年青時因家庭經濟困難，曾不得不出外謀生。中年做了小官，奔走南北，目的也是爲了「假升斗之祿以爲養」，生活仍然是比較窮苦的。四十歲時，他的家小在河南遇到災荒，兩個小女兒

都餓死。這種種經歷使他體驗到社會的黑暗，這使他的思想較爲接近人民，因而和當時當權的大官僚地主的封建統治發生衝突。但是由於他的出身、教養和後來的社會地位，更由於中年以後逐漸接受了王學和佛學的影響，以及晚年著書講學，生活所需主要依靠一些地主、官僚的供養，這樣就使他的整個思想體系沒有超出地主階級的範圍。

在社會政治方面，李贄嚮往着一種黃老「無爲」政治。他對當時上層統治階級利用儒學來進行殘酷統治表示不滿。在這裏選的送鄭大姚序中，他提出了「至道無爲，至治無聲，至教無言」的理想。所謂「無爲」，並不是消極的無所作爲，而是反對統治者過多地干擾人民，過分地用嚴刑峻法和封建禮教束縛人民，而主張讓他們各得其所。他說：「夫天下之人得所也久矣，所以不得所者，貪暴者擾之而『仁者』害之也。『仁者』以天下之失所也而憂之，而汲汲焉欲貽之以得所之域，於是有德禮以格其心，有政刑以縶其四體，而人始大失所矣。」（答耿中丞）因此，李贄反對儒者用禮樂刑政治天下，認爲這是社會動亂和人民痛苦的根源。他提出所謂「至人之治」，以和儒家的「君子之治」相對立。「至人之治」就是「因其政不易其俗，順其性不拂其能」（焚書卷三論政篇），在這種政治下面，人們可以發展其個性和才能，不過分受封建名教和政治的束縛。而「君子之治」則把君子和小人區別得太淸楚，這是「別白太甚，而導之使爭」。他幻想有一個統治者和被統治者相安無事、沒有矛盾、沒有鬥爭的世界。這種思想，一方面反映他對現實大地主當權派的統治的不滿和對人民的同情，一方面也說明李贄不

大贊成人民的反抗鬥爭。

李贄的「無爲」是一個政治概念，代表一種政治理想，並不排斥對社會有益的「有爲」，不排斥功利主義。在藏書的德業儒臣後論中，他批判了董仲舒的「正其誼不謀其利，明其道不計其功」和宋儒張栻的「無所爲而爲」的思想。他認爲古代舜、周公、孔子等儒家的聖人以及像漢武帝這樣的皇帝，雖然都不能達到黃帝、唐堯的「無爲」政治，但他們都是「大有爲之聖人」。而後世的儒家如董仲舒等，既不懂得什麼是「無爲」，也不能眞正的「有爲」，結果一事無成。在紀傳總目後論中，他說明爲什麼要把儒臣排在大臣、名臣後面，是因爲儒者之學是所謂「求志達道之學」，「雖名爲學而實不知學，往往學步失故，踐迹而不能造其域」。儒者不懂得軍事，「千萬世之儒皆爲婦人」；儒者「刻舟求劍」，抹殺一切人材。總的說來，他認爲儒者「不可以治天下國家」。

針對儒者的「刻舟求劍」，李贄反對道學家把「誦法孔子」當作人們活動的標準。他在答耿中丞中說：「夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。」他又在何心隱論中說：「仲尼雖聖，效之則爲顰，學之則爲步，醜婦之賤態。」

但是，李贄所嚮往的黃、老政治和他所提出不須誦法孔子的思想，依然局限在階級社會的範圍之內。他曾這樣說明他的社會政治理想：「富貴利達所以厚吾天生之五官，其勢然也。是故聖人順之，順之則安之矣。是故貪財者與之以祿，趨勢者與之以爵，強有力者與之

以權，能者稱事而官，懦者夾持而使，有德者隆之虛位，但取具瞻；高才者處以重任，不問出入：各從所好，各騁所長，無一人之不中用。」（答耿中丞）

恩格斯指出：「自社會階級的對立發生以來，人的醜惡的情慾——貪慾和權勢慾明明作了歷史發展的槓桿。例如，封建制度和資產階級的歷史，就可以作爲這一方面的不斷的證據。」（費爾巴哈與德國古典哲學的終結，人民出版社一九五四年版，三九頁）生活在私有制和剝削階級環境中的李贄，局限於他的眼界，不能擺脫這樣的偏見，即把地主、商人的權勢慾和貪婪本性和在私有制下面農民、小手工業者所具有的私有心理都看作是人類的天性，認爲人類一切活動的後面都隱藏着自私自利的動機。他說：「農無心，則田必蕪；工無心，則器必窳；學者無心，則業必廢。……夫私者，人之心也。」（德業儒臣後論）又說，「雖聖人不能無勢利之心」，「勢利之心亦吾人稟賦之自然」（道古錄卷上）。這種關於人性的看法，結論當然是錯誤的，但這種思想在當時一方面客觀上反映了商業、手工業和小農經濟的發展，一方面也有助於憑藉它去揭露道學家們的虛僞行爲。道學家口頭上把「道義」和「功利」對立起來，實際上是以滿口的仁義道德來掩蓋其卑鄙和貪欲，李贄則以他的人性論爲根據，有力地批判道學家們所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」的說法。他屢次三番寫信揭穿道學家耿定向的假面具。他說：「試觀公之行事，殊無甚異於人者。……自朝至暮，自有知識以至今日，均之耕田而求食，買地而求種，架屋而求安，居官而求尊顯，博求風水以求福蔭子

孫。種種日用，皆爲自己身家計慮，無一釐爲人謀者。及乎開口談學，便說爾爲自己，我爲他人；爾爲自私，我欲利他……。以此而觀，所講者未必公之所行，所行者又公之所不講，其與言顧行、行顧言何異乎！」又說：「翻思此等，反不如市井小夫，身履是事，口便說是事，作生意者但說生意，力田作者但說力田，鑿鑿有味，眞有德之言，令人聽之忘厭倦矣。」（焚書卷一答耿司寇）李贄拿市井小夫、小商人、農民的表裏一致、言行一致，來和道學家的言不顧行相對照，並稱許爲「有德之言」或「邇言」。他認爲只有保持了純眞的「童心」的老百姓才能講出這種「有德之言」。他寫了一篇童心說，指出在道學家身上「欲求一句有德之言，卒不可得」，出言、行事、作文都是虛假的。其原因，李贄認爲是失去了「童心」，「而以從外入者聞見道理爲之心」。所謂「聞見道理」，也就是經常掛在道學家口中的仁義道德那一套儒家的封建倫理教條。李贄認爲這些「聞見道理」，「皆自多讀書識義理而來」。道學家讀的書主要就是儒家的六經、論語、孟子，因此李贄認爲「六經、語、孟，乃道學之口實，假人之淵藪」，對六經、語、孟予以攻擊，認爲不是「萬世之至論」。在藏書中，他對許多歷史人物的評價，都和當時道學家中流行的看法有所不同，許多地方突破了道學家的偏見。他又提出了「是非無定質」的說法。他說：「夫是非之爭也，如歲時然，晝夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而後日又是矣。雖使孔夫子復生於今，又不知作如何非是也。」（藏書紀傳總目前論）這說明李贄多少認識到了眞理的相對性。雖然他也誇大了這種相對性。

在德業儒臣論中，他指出眞理——「道」，是像水一樣遍地皆是的東西，反對宋以來道學家把「道」看作只是在少數「聖賢」中間相傳授、繼承的「道統」論。他痛快地指出，道學家把孟子以後、宋朝道學家以前的人都排斥在「道統」之外，是一種「詬誣」，是「好自尊大標幟」的表現。

在道德問題上，李贄也在某種程度上突破了道學家所最強調的封建道德觀念。例如程頤會說寡婦再嫁是「失節」，「餓死事極小，失節事極大」(二程遺書卷二十二)。李贄卻在藏書司馬相如傳論中熱情地歌頌了寡婦卓文君和司馬相如的結合，肯定卓文君不待「父母之命，媒妁之言」的行爲做得對，他說：「斗筲小人，何足計事，徒失佳偶，空負良緣，不如早自決擇，忍小恥而就大計。」在答以女人學道爲見短書中，他也反對了認爲婦女智慧低於男子的見解。當然，李贄並沒有提出什麼和封建道德相對立的道德標準，他反對道學家滿口仁義道德，但有時對被壓迫者中某些能够忠於封建道德的人物卻又予以熱情讚揚。李贄不是從根本上反對封建道德本身，而是反對當權派道學家利用封建道德過分束縛別人。

在道德問題上，李贄還看到了人們的道德觀念和人們的物質利益之間的關係。他說：「穿衣吃飯卽是人倫物理。除卻穿衣吃飯，無倫物矣。世間種種，皆衣與飯類耳，故舉衣與飯，而世間種種自然在其中，非衣食之外，更有所謂種種絕與百姓不相同者也。」(答鄧石陽)這種觀點和他對人性的觀點以及他的功利主義是相聯系的。同時由於他的世界觀受了佛學

的嚴重影響，所以他又認爲「學者只宜於倫物上識眞空，不當於倫物上辨倫物」，歸結到逃避現實的「一切皆空」。這就是說，一方面承認「百姓日用卽道」，一方面又認爲道在衣食之外，斥責「世之庸夫俗子，衣食是耽，身口是急，全不知道爲何物」（何心隱論）。

這是一種入世和出世的矛盾。產生這種矛盾的原因，是由於他雖然不滿意大地主當權派的統治，但又找不到眞正的出路，因而以宗教的精神痲醉作爲安慰。但是最後，他仍能不怕迫害，不屈不撓地抗議統治者的汚衊而不惜犧牲，他的最後陳詞是：「罪人著書甚多，具在，於聖教有益無損。」表現了臨死不屈的鬥爭的精神。

答鄧石陽

穿衣吃飯卽是人倫物理。除却穿衣吃飯，無倫物矣。世間種種，皆衣與飯類耳，故舉衣與飯，而世間種種自然在其中，非衣飯之外，更有所謂種種絕與百姓不相同者也。學者只宜於倫物上識眞空〔一〕；不當於倫物上辨倫物，故曰「明於庶物，察於人倫」〔二〕。於倫物上加明察，則可以達本而識眞源；否則只在倫物上計較忖度，終無自得之日矣。支離易簡之辨〔三〕正在於此。明察得眞空，則爲「由仁義行」；不明察，則爲「行仁義」〔四〕，入於支離而不自覺矣，可不愼乎！

昨者復書「眞空」十六字，已說得無滲漏矣，今復爲註解以請正，何如？所謂「空不用空」者，謂是太

虛空之性，本非人之所能空也；若人能空之，則不得謂之太虛空矣，有何奇妙，而欲學者專以見性為極則也耶？所謂「終不能空」者，謂若容得一毫人力，便是塞了一分眞空；塞了一分眞空，便是染了一點塵垢；此一點塵垢，便是千劫〔五〕繫驢之橛〔六〕，永不能出離矣，可不畏乎！世間蕩平大路〔七〕，千人共由，萬人共履，我在此，兄亦在此，合邑上下俱在此，若自生分別，則反不如百姓日用矣。幸裁之。

弟老矣，作筆草草，甚非其意。兄倘有志易簡之理，不願虛生此一番，則弟雖吐肝膽之血以相究證，亦所甚願。如依舊橫此見解，不復以生死為念，千萬勿勞賜教也！ （李氏焚書卷一）

注釋

〔一〕眞空，佛家語。眞如的理性，離開一切迷情所見到的形相，所以稱為眞空。

〔二〕孟子離婁下：「舜明於庶物，察於人倫。」這是說把種種人事物理都看得明白清楚。

〔三〕支離，繁瑣分散。易簡，平易簡捷。宋朱熹與陸九淵在信州鵝湖寺相會辯論，陸有詩云：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。」支離和易簡對舉，本此。作者是主張易簡的。

〔四〕「由仁義行」，是說以仁義為心，自然地實行出來。「行仁義」，是說因為仁義是美德，勉強地去照行。語本孟子離婁下。

〔五〕佛家有所謂大、中、小劫：四中劫為一大劫，二十小劫為一中劫，一增一減為一小劫。人壽從十歲起，每百年增一歲，到八萬四千歲為一增，從八萬四千歲起，每百年減一歲，到十歲為一減。千劫等於幾千萬年。

〔六〕繫驢橛，佛家語，指路傍繫驢馬的木樁，比喻束縛人的東西。

〔七〕尙書洪範：「無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平。」蕩平大路，本此。

答耿中丞〔一〕

昨承教言，深中狂愚之病。夫以率性之眞推而擴之，與天下爲公，乃謂之道。既欲與斯世斯民共由之，則其範圍曲成〔二〕之功大矣。「學其可無術歟」，此公至言也，此公所得於孔子，而深信之以爲家法者也，僕又何言之哉！然此乃孔氏之言也，非我也。夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也。若必待取足於孔子，則千古以前無孔子，終不得爲人乎？故爲願學孔子之說者，乃孟子之所以止於孟子〔三〕，僕方痛憾其非夫，而公謂我願之歟？

且孔子未嘗教人之學孔子也。使孔子而教人以學孔子，何以顏淵問仁，而曰「爲仁由己」，而不由人也歟哉〔四〕。何以曰「古之學者爲己」〔五〕，又曰「君子求諸己」〔六〕也歟哉？惟其由己，故諸子自不必問仁於孔子；惟其爲己，故孔子自無學術以授門人；是無人無己之學也。無己，故學莫先於克己；無人，故教惟在於因人。試舉一二言之：如仲弓居敬行簡人也，而問仁焉，夫子直指之曰，敬恕而已。雍也聰明，故悟焉而請事〔七〕。司馬牛遭兄弟之難，嘗懷憂懼，是謹言愼行人也，而問仁焉，夫子亦直指之曰「其言也訒」而已。牛也不聰，故疑焉，而反以爲未足〔八〕。由此觀之，孔子亦何嘗教人之學孔子也哉！夫孔子未嘗教人之學孔子，而學孔子者務舍己而必以孔子爲學，雖公亦必以爲眞可笑矣。夫惟孔子未

嘗以孔子教人學，故其得志也，必不以身爲教於天下。是故聖人在上，萬物得所，有由然也。

夫天下之人得所也久矣，所以不得所者，貪暴者擾之而『仁者』害之也。『仁者』以天下之失所也而憂之，而汲汲焉欲貽之以得所之域，於是有德禮以格其心，有政刑以縶其四體，而人始大失所矣。夫天下之民物衆矣，若必欲其皆如吾之條理，則天地亦且不能。是故寒能折膠〔九〕，而不能折朝市之人；熱能伏金，而不能伏競奔〔一〇〕之子，何也？富貴利達所以厚吾天生之五官，其勢然也。是故聖人順之，順之則安之矣。是故貪財者與之以祿，趨勢者與之以爵，强有力者與之以權，能者稱事而官，懦者夾持而使，有德者隆之虛位，但取具瞻〔一一〕，高才者處以重任，不問出入〔一二〕，各從所好，各騁所長，無一人之不中用，何其事之易也！雖欲飾詐以投其好，我自無好之可投；雖欲掩醜以著其美，我自無醜之可掩；何其說之難也！是非眞能明明德於天下，而坐致太平者歟？是非眞能不見一絲作爲之迹而自享心逸日休〔一三〕之效者歟？然則孔氏之學術亦妙矣，則雖謂孔子有學有術以教人亦可也。

然則無學無術者，其玆孔子之學術歟！公旣深信而篤行之，則雖謂公自己之學術亦可也，但不必人人皆如公耳。故凡公之所爲自善，所用自廣，所學自當，僕自敬公，不必僕之似公也；公自當愛僕，不必公之賢於僕也，則公此行，人人有彈冠〔一四〕之慶矣。否則同者少而異者多，賢者少而愚不肖者多，天下果何時而太平乎哉！

（李氏焚書卷一）

注釋

〔一〕耿中丞，卽耿定向（一五二四——一五九六年），字在倫，號天臺，湖北黃安縣人。耿氏當時官都察院左

副都御史。中丞是一般對御史的稱呼。

〔二〕周易繫辭：「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。」

〔三〕孟子公孫丑上：「乃所願則學孔子也。」

〔四〕論語顏淵：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉！』」

〔五〕見論語憲問。

〔六〕見論語衞靈公。

〔七〕仲弓，孔子弟子冉雍字。論語雍也：「仲弓問子桑伯子。子曰：『可也，簡。』仲弓曰：『居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎？』」又論語顏淵：「仲弓問仁。子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。』……仲弓曰：『雍雖不敏，請事斯語矣。』」

〔八〕論語顏淵：「司馬牛問君子。子曰：『君子不憂不懼。』」朱熹集注：「向魋作亂，牛常憂懼，故夫子告之以此。」司馬牛，向魋弟，孔子弟子。又：「司馬牛問仁。子曰：『仁者其言也訒。』曰：『其言也訒，斯謂之仁矣乎？』子曰：『爲之難，言之得無訒乎？』」朱熹集注：「訒，忍也，難也。」

〔九〕漢書鼂錯傳：「欲立威者始於折膠。」顏師古注引蘇林曰：「秋氣至，膠可折，弓弩可用，匈奴常以爲候而出軍。」

〔一〇〕競奔，指爭逐利祿。

〔一一〕具瞻，等於說擺樣子。語本詩小雅節南山「赫赫師尹，民具爾瞻」。

〔二〕史記陳丞相世家：「乃出黃金四萬斤與陳平，不問其出入。」不問出入，是說不要他報賬。

〔三〕僞古文尙書周官：「作德心逸日休，作僞心勞日拙。」

〔四〕彈冠，整潔帽子，準備去做官。漢書王吉傳：「吉與貢禹爲友，時稱王陽（王吉字子陽）在位，貢公彈冠。」

答以女人學道爲見短書

昨聞大教，謂「婦人見短，不堪學道，」誠然哉！誠然哉！夫婦人不出閫域〔一〕，而男子則桑弧蓬矢以射四方〔二〕，見有長短，不待言也。但所謂短見者，謂所見不出閨閣之間；而遠見者，則深察乎昭曠之原也。短見者只見得百年之內，或近而子孫，又近而一身而已；遠見則超於形骸之外，出乎死生之表，極於百千萬億刼不可算數譬喻之域是已。短見者祇聽得街談巷議，市井小兒之語，而遠見則能深畏乎大人，不敢侮於聖言〔三〕，更不惑於流俗憎愛之口也。

余竊謂欲論見之長短者當如此，不可止以婦人之見爲見短也。故謂人有男女則可，謂見有男女，豈可乎？謂見有長短則可，謂男子之見盡長，女人之見盡短，又豈可乎？設使女人其身而男子其見，樂聞正論而知俗語之不足聽，樂學出世而知浮世之不足戀，則恐當世男子視之，皆當羞愧流汗，不敢出聲矣。此蓋孔聖人所以周流天下，欲庶幾一遇而不可得者，今反視之爲短見之人，不亦寃乎！寃不寃與此人何與，但恐傍觀者醜耳！自今觀之，邑姜以一婦人而足九人之數，不妨其與周、召、太公之流並

列爲十亂〔四〕；文母以一聖女而正二南之風，不嫌其與散宜生、太顛之輩並稱爲四友〔五〕。彼區區者特世間法一時太平之業耳，猶然不敢以男女分别短長異視，而況學出世道，欲爲釋迦老佛、孔聖人朝聞夕死〔六〕之人乎！此等若使閭巷小人聞之，盡當責以闚觀之見，索以利女之貞〔七〕，而以文母、邑姜爲以人〔八〕矣，豈不冤甚也哉！故凡自負遠見之士，須不爲大人君子所笑，而莫汲汲欲爲市井小兒所喜可也。若欲爲市井小兒所喜，則亦市井小兒而已矣，其爲遠見乎？短見乎？當自辨也。

余謂此等遠見女子，正人家吉祥善瑞，非數百年積德，未易生也。夫薛濤〔九〕，蜀產也。元微之〔一〇〕聞之，故求出使西川，與之相見，濤因走筆作四友贊以答其意，微之果大服。夫微之，貞元〔一一〕傑匠也，豈易服人者哉？吁！一文才如濤者，猶能使人傾千里慕之，況持黄面老子〔一二〕之道以行遊斯世，苟得出世之人，有不心服者乎？未之有也。不聞龐公〔一三〕之事乎？龐公，爾楚之衡陽人也，與其婦龐婆女靈照同師馬祖〔一四〕，求出世道，卒致先後化去，作出世人，爲今古快事，願公師其遠見可也。若曰待吾與市井小兒輩商之，則吾不能知矣。

（李氏焚書卷二）

注釋

〔一〕閫，門限。禮記曲禮：「内言不出於閫，外言不入於閫。」

〔二〕桑弧蓬矢，用桑木爲弓，蓬梗爲矢。禮記内則「國君世子生，……射人以桑弧蓬矢六，射天地四方」，注：「桑弧蓬矢，本太古也。天地四方，男子所有事也。」

〔三〕論語季氏：「孔子曰：『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，

侮聖人之言。』」

〔四〕論語泰伯：「武王曰：『予有亂臣十人。』孔子曰：『才難，不其然乎！唐虞之際，於斯爲盛，有婦人焉，九人而已。』」朱熹集注：「亂，治也。十人，謂周公旦、召公奭、太公望、畢公、榮公、太顛、閎夭、散宜生、南宮适，其一人，蓋邑姜也。」邑姜是武王之后。

〔五〕文母，文王妃太姒。二南之風，指詩經國風周南、召南的詩。詩序說：「周南、召南，正始之道，王化之基，是以關雎樂得淑女以配君子。」尚書大傳西伯戡耆：「文王以閎夭、太公望、南宮适、散宜生爲四友。」李氏却以太公望爲文王之師，把文母作爲四友之一。

〔六〕論語里仁：「朝聞道，夕死可矣。」

〔七〕闚觀，小見。周易觀卦六二爻辭「闚觀，利女貞」，王弼注：「所見者狹，故曰闚觀；居觀得位，柔順寡見，故曰利女貞：婦人之道也。」

〔八〕詩周頌載芟：「侯彊侯以」，鄭箋：「以，謂閒民，今時傭賃也。」以人是說雇傭的人。

〔九〕薛濤，唐長安女子，隨父流落蜀中，爲官妓，工詩。

〔一〇〕微之，元稹（七七九——八三一年）字，河南人，唐代詩人。

〔一一〕貞元（七八五——八〇五年），唐德宗李適年號。

〔一二〕黄面老子，指釋迦。因爲老子是道教教主，釋迦是佛教教主。釋迦現（黄）金色身，所以說是黄面。

〔一三〕龐公，又稱龐居士。

〔一四〕馬祖，唐江西道一禪師，姓馬氏，南嶽讓禪師的法嗣，貞元四年（七八八年）死，佛家稱爲馬祖。元和中，

何心隱論

賜謚號大寂禪師。

何心隱，卽梁汝元〔一〕也。余不識何心隱，又何以知梁汝元哉？姑以心隱論之。

世之論心隱者，高之者有三，其不滿之者亦有三。

高心隱者曰：「凡世之人，靡不自厚其生，公獨不肯治生。公家世饒財者也，公獨棄置不事，而直欲與一世賢聖共生於天地之間，是公之所以厚其生者，與世異也。人莫不畏死，公獨不畏，而直欲博一死以成名。以爲人盡死也，百憂愴心，萬事瘁形，以至五內分裂，求死不得者，皆是也。人殺鬼殺，寧差別乎！且斷頭則死，斷腸則死，孰快？百藥成毒，一毒而藥，孰毒？烈烈亦死，泯泯亦死，孰烈？公固審之熟矣！宜公之不畏死也。」

其又高之者曰：「公誦法孔子者也。世之法孔子者，法孔子之易法者耳。孔子之道，其難在以天下爲家，而不有其家；以羣賢爲命，而不以田宅爲命；故能爲出類拔萃〔二〕之人，爲首出庶物之人，爲魯國之儒一人，天下之儒一人，萬世之儒一人也。公既獨爲其難者，則其首出於人者以是，其首見怒於人者亦以是矣，公烏得免死哉！削跡伐木，絕陳畏匡〔三〕，孔聖之幾死者亦屢，其不死者幸也。幸而不死，人必以爲得正而斃〔四〕矣；不幸而死，獨不曰「仁人志士，有殺身以成仁」〔五〕者乎！死得其死，公又

何辭也。然則公非畏死也，非不畏死也，任之而已矣。且夫公既如是而生矣，又安得不如是而死乎？彼謂公欲求死以成名者，非也，死則死矣，此有何名，而公欲死之歟？」

其又高之者曰：「公獨來獨往，自我無前者也。然則仲尼雖聖，效之則爲顰，學之則爲步，醜婦之賤態〔六〕，公不爾爲也。公以爲世人聞吾之爲，則反以爲大怪，無不欲起而殺我者，而不知孔子已先爲之矣，吾故援孔子以爲法，則可免入室而操戈〔七〕。然而賢者疑之，不賢者害之，同志終鮮，而公亦竟不幸爲道以死也。夫忠孝節義，世之所以死也，以有其名也，所謂「死有重於泰山」〔八〕者是也，未聞有爲道而死者。道本無名，何以死爲？公今已死矣！吾恐一死而遂湮滅無聞也。今觀其時，武昌上下，人幾數萬，無一人識公者，無不知公之爲寃也。方其揭榜通衢，列公罪狀，聚而觀者，咸指其誣，至有噓呼叱咤，不欲觀焉者，則當日之人心可知矣。由祁門〔九〕而江西，又由江西而南安〔一〇〕，而湖廣〔一一〕，沿途三千餘里，其不識公之面而知公之心者，三千餘里皆然也。非惟得罪於張相〔一二〕者有所憾於張相而云然，雖其深相信以爲大有功於社稷者，亦猶然以此舉爲非是，而咸謂殺公以媚張相者〔一三〕之爲非人也。則斯道之在人心，眞如日月星辰，不可以蓋覆矣。雖公之死無名可名，而人心如是，則斯道之爲也，孰能遏之？然公豈誠不畏死者？時無張子房，誰爲活項伯〔一四〕？時無魯朱家，誰爲脫季布〔一五〕？吾又因是而益信談道者之假也。由今而觀，彼其含怒稱寃者，皆其未嘗識面之夫；其坐視公之死，反從而下石〔一六〕者，則盡其聚徒講學之人。然則匹夫無假，故不能掩其本心；談道無眞，故必欲剗其出類，又可知矣。夫惟世無眞談道者，故公死而斯文遂喪。公之死顧不重耶？而豈直泰山之比哉！」

此三者，皆世之賢人君子猶能與匹夫同其眞者之所以高心隱也。

其病心隱者曰：「人倫有五，公舍其四〔一七〕，而獨置身於師友賢聖之間，則偏枯不可以爲訓；與上誾誾，與下侃侃〔一八〕，委蛇〔一九〕之道也，公獨危言危行〔二〇〕，自貽厥咎，則明哲不可以保身。且夫道本人性，學貴平易，繩人以太難，則畔者必衆；責人於道路，則居者不安；聚人以貨財，則貪者競起；亡固其自取矣。」

此三者，又世之學者之所以爲心隱病也。吾以爲此無足論矣。此不過世之庸夫俗子，衣食是耽，身口是急，全不知道爲何物，學爲何事者，而敢妄肆譏詆，則又安足置之齒頰間〔二一〕耶！獨所謂高心隱者，似亦近之，而尙不能無過焉。

然余未嘗親覩其儀容，面聽其緒論，而窺所學之詳，而遽以爲過，抑亦未可。吾且以意論之，以俟世之萬一有知公者可乎？吾謂公以見龍自居者也，終日見而不知潛，則其勢必至於亢矣，其及也宜也。然亢亦龍也，非他物比也；龍而不亢，則上九爲虛位，位不可虛，則龍不容於不亢。公宜獨當此一爻者，則謂公爲上九之大人可也〔二二〕。是又余之所以論心隱也。

（李氏焚書卷三）

注釋

〔一〕何心隱（一五一七——一五七九年），本名梁汝元，號夫山，江西永豐縣人。與張居正意見不合，張居正作相後，遂爲奉承張居正的湖廣巡撫王之垣所杖殺，竄入曾光案中，飾稱在獄患病身故。何心隱是屬於王艮一派的顏鈞（山農）的學生，好講學，曾以計使嚴嵩罷相，與嚴黨爲仇。張居正作相，爲御史傅應禎、劉臺等所攻，二

人皆江西吉安人，何心隱亦吉安人，所以爲張居正所忌，因而致死。

〔二〕孟子公孫丑上：「有若曰：『出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。』」

〔三〕莊子漁父：「孔子曰：『丘再逐於魯，削迹於衛，伐樹於宋，圍於陳蔡。』」削迹，絕迹。孔子遊衛不得志，後來就絕迹不去。又孔子在宋國時，與弟子習禮於大樹下，宋司馬桓魋欲殺之，拔其樹。「在陳絕糧」，見論語衛靈公；「子畏於匡」，見論語子罕及先進。

〔四〕禮記檀弓，曾子曰：「吾得正而斃焉，斯已矣。」

〔五〕見論語衛靈公。

〔六〕莊子天運：「西施病心而矉其里，其里之醜人見而美之，歸亦捧心而矉其里。其里之富人見之，堅閉門而不出；貧人見之，挈妻子而去之走。彼知美矉，而不知矉之所以美。」矉通顰，卽皺眉。又秋水：「且子獨不聞夫壽陵餘子之學行於邯鄲與？未得國能，又失其故行矣，直匍匐而歸耳。」

〔七〕後漢書鄭玄傳：「任城何休好公羊學，遂著公羊墨守、左氏膏肓、穀梁廢疾。玄乃發墨守，鍼膏肓，起廢疾。休見而嘆曰：『康成（鄭玄字）入吾室，操吾矛，以伐我乎！』」

〔八〕見漢書司馬遷傳司馬遷報任安書。

〔九〕祁門，今安徽祁門縣。

〔一〇〕南安，明南安府，今江西大庾縣。

〔一一〕湖廣，明時省名，包有現在的湖北湖南兩省，省治在武昌。何心隱爲南安把總朱心學所捕獲，由祁門解南安，然後到南昌，再轉解到武昌。

〔一二〕張相，指張居正（一五二五——一五八二年），號太岳，湖廣江陵人，明神宗時爲首相。

〔一三〕指王之垣。

〔一四〕子房，張良字，韓人，助漢高祖劉邦滅項羽，統一中國，封留侯。張良居下邳時，項伯殺人，良藏匿項伯，使得免死。事見史記留侯世家。

〔一五〕朱家，魯人，漢初以俠著名。季布，項羽之將，曾數次領兵壓迫漢王劉邦。項羽滅亡後，漢高祖懸賞緝拿季布，布逃匿朱家處，後由朱家因滕公游說高祖，因而得赦。事見史記季布傳。

〔一六〕下石，比喻乘人之危，加以陷害。韓愈柳子厚墓誌銘：「落陷穽，不一引手救，反擠之，又下石焉。」

〔一七〕「人倫有五，公舍其四」，是說何心隱舍棄君臣、父子、兄弟、夫婦的四倫，獨留朋友一倫。

〔一八〕論語鄉黨：「朝，與下大夫言，侃侃如也；與上大夫言，誾誾如也。」誾，音銀；誾誾，和悅；侃侃，剛直。

〔一九〕委蛇，敷衍。莊子應帝王：「吾虛而與之委蛇。」

〔二〇〕論語憲問：「邦有道，危言危行。」朱熹集注：「危，高峻也。」

〔二一〕置之齒頰間，口頭上提到。

〔二二〕周易乾卦、爻辭：「初九，潛龍勿用。」「九二，見龍在天。」「上九，亢龍有悔。」文言曰：「初九曰『潛龍勿用，』何謂也？子曰：『龍，德而隱者也。』」「易曰『見龍在田，利見大人』君德也。」「上九曰『亢龍有悔』何謂也？子曰『貴而無位，高而無民，賢人在下位而無輔，是以動而有悔也。』」這裏是說何心隱以君德自居，不肯潛伏隱居，因而成爲有悔的亢龍。

夫婦論 因畜有感

夫婦，人之始也。有夫婦然後有父子，有父子然後有兄弟，有兄弟然後有上下。夫婦正，然後萬事無不出於正。夫婦之爲物始也如此。極而言之，天地一夫婦也，是故有天地然後有萬物，然則天下萬物皆生於兩，不生於一，明矣。而又謂一能生二〔一〕，理能生氣〔二〕，太極能生兩儀〔三〕，何歟？

夫厥初生人，惟是陰陽二氣，男女二命，初無所謂一與理也，而何太極之有？以今觀之，所謂一者果何物？所謂理者果何在？所謂太極者果何所指也？若謂二生於一，一又安從生也？一與二爲二，理與氣爲二，陰陽與太極爲二，太極與無極爲二，反覆窮詰，無不是二，又烏覩所謂一者而遽爾妄言之哉？故吾究物始，而見夫婦之爲造端〔四〕也。是故但言夫婦二者而已，更不言一，亦不言理。一尚不言，而況言無！無尚不言，而況言無無！何也？恐天下惑也。夫惟「多言數窮」〔五〕而反以滋人之惑，則不如相忘於無言，而但與天地人物，共造端於夫婦之間，於焉食息，於焉語語已矣。

易曰「大哉乾元，萬物資始」〔六〕，「至哉坤元，萬物資生」〔七〕。資始資生，變化無窮，「保合太和，各正性命」〔八〕。夫性命之正，正於太和；太和之合，合於乾坤。乾爲夫，坤爲婦，故性命各正，自無有不正者。然則夫婦之所係爲何如？而可以如此也夫！可以如此也夫！

（李氏焚書卷三）

注釋

〔一〕老子：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」

〔二〕周敦頤太極圖說：「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。」朱熹說：「太極生陰陽，理生氣也。」

〔三〕周易繫辭：「是故易有太極，是生兩儀。」

〔四〕禮記中庸：「君子之道，造端乎夫婦。」造端，開始。

〔五〕見老子第五章。

〔六〕周易乾卦彖辭。

〔七〕周易坤卦彖辭。

〔八〕周易乾卦彖辭：「乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」孔穎達正義：「性者天生之質，若剛柔遲速之別；命者人所稟受，若貴賤壽夭之屬是也。」又曰：「以能保安合會太和之道，乃能利貞於萬物。言萬物得利而貞正也。」

童心〔一〕說

龍洞山農敍西廂〔二〕末語云：「知者勿謂我尚有童心可也。」夫童心者，眞心也；若以童心爲不可，是以眞心爲不可也。夫童心者，絕假純眞，最初一念之本心也；若失却童心，便失却眞心；失却眞心，便失却眞人；人而非眞，全不復有初矣。童子者，人之初也；童心者，心之初也。夫心之初曷可失

也！

然童心胡然而遽失也？蓋方其始也，有聞見從耳目而入，而以爲主於其內，而童心失；其長也，有道理從聞見而入，而以爲主於其內，而童心失；其久也，道理聞見，日以益多，則所知所覺日以益廣，於是焉又知美名之可好也，而務欲以揚之，而童心失；知不美之名之可醜也，而務欲以掩之，而童心失。夫道理聞見，皆自多讀書識義理而來也。古之聖人曷嘗不讀書哉？然縱不讀書，童心固自在也；縱多讀書，亦以護此童心而使之勿失焉耳，非若學者反以多讀書識義理而反障之也。

夫學者既以多讀書識義理障其童心矣，聖人又何用多著書立言以障學人爲耶？童心既障，於是發而爲言語，則言語不由衷；見而爲政事，則政事無根柢；著而爲文辭，則文辭不能達。非內含以章美〔三〕也，非篤實生輝光〔四〕也，欲求一句有德之言〔五〕，卒不可得。所以者何？以童心既障，而以從外入者聞見道理爲之心也。

夫既以聞見道理爲心矣，則所言者皆聞見道理之言，非童心自出之言也；言雖工，於我何與？豈非以假人言假言而事假事、文假文乎！蓋其人既假，則無所不假矣。由是而以假言與假人言，則假人喜；以假事與假人道，則假人喜；以假文與假人談，則假人喜；無所不假，則無所不喜。滿場是假，矮人何辯也！然則雖有天下之至文，其湮滅於假人而不盡見於後世者，又豈少哉！何也？天下之至文，未有不出於童心焉者也。苟童心常存，則道理不行，聞見不立，無時不文，無人不文，無一樣創制體格文字而非文者。詩何必古選〔六〕，文何必先秦，降而爲六朝，變而爲近體〔七〕，又變而爲傳奇〔八〕，變而爲

院本〔九〕，爲雜劇〔一〇〕，爲西廂曲〔一一〕，爲水滸傳〔一二〕，爲今之擧子業〔一三〕，皆古今至文，不可得而時勢先後論也。故吾因是而有感於童心者之自文也，更說什麼六經，更說什麼語孟乎？

夫六經語孟，非其史官過爲褒崇之詞，則其臣子極爲贊美之語；又不然，則其迂闊門徒、懵懂弟子記憶師說，有頭無尾，得後遺前，隨其所見，筆之於書。後學不察，便爲出自聖人之口也，決定目之爲經矣，孰知其大半非聖人之言乎！縱出自聖人，要亦有爲而發，不過因病發藥，隨時處方，以救此一等懵懂弟子、迂闊門徒云耳。藥醫假病，方難定執，是豈可遽以爲萬世之至論乎！然則六經語孟乃道學之口實，假人之淵藪也，斷斷乎其不可以語於童心之言明矣。嗚呼！吾又安得眞正大聖人童心未曾失者而與之一言文哉！

（李氏焚書卷三）

注釋

〔一〕春秋襄公三十一年左傳：「於是昭公十九年矣，猶有童心，君子是以知其不能終也。」童心，小孩愛遊嬉的心，有貶義。孟子離婁下：「大人者不失其赤子之心者也。」本文的童心，含有赤子之心意，無貶義。

〔二〕元王實甫所作西廂記傳奇。

〔三〕周易坤卦爻辭「含章可貞」，注：「含美而正者也。」

〔四〕孟子盡心下：「充實之謂美，充實而有光輝之謂大。」

〔五〕論語憲問：「有德者必有言，有言者不必有德。」

〔六〕古詩和選體詩。梁朝蕭統編文選，所選詩偏重於對偶聲律辭藻，稱爲選體，古選主要是風格上的分別，

側重內容的稱古體，側重形式的稱選體，文選中也選古體詩。

〔七〕六朝，文選中所選詩，已包括晉宋齊人詩在內，卽已包括六朝詩的一部份。這裏指的六朝，是吳東晉宋齊梁陳，主要是指六朝淫靡的宮體詩言，比文選中所選，風格更其卑下的。近體，指五七言律詩或五七言絕句。

〔八〕傳奇，始於唐代。唐裴鉶作傳奇六卷，本小說家言。宋代稱諸宮調爲傳奇，元代以雜劇爲傳奇，到明代則以長篇戲曲爲傳奇，與北方雜劇相分別。

〔九〕院本，金元時代戲本的名稱。當時稱倡妓居住的地方爲「行院」，所以倡妓演唱的戲本稱爲「院本」。

〔一〇〕雜劇，指元代的戲曲，普通每本四折，各折相聯貫，或於前面增加一折，叫做「楔子」，如臧懋循元曲選選的，都是雜劇。

〔一一〕西廂記元王實甫著，是五個雜劇的集合體，是較長的元曲，是雜劇的發展。

〔一二〕水滸傳，章回體長篇小說，相傳爲元施耐庵著，明羅貫中改編。

〔一三〕舉子業，指明朝用來考試舉人的八股文。舉子，指被舉應試的士子。

送鄭大姚〔一〕序

昔者曹參以三尺劍佐漢祖平天下，及爲齊相，九年而齊國安集。嚴助謂汲長孺「任職居官無以踰人」，至出爲東海，而東海大治。今觀其所以治齊治東海者，實大不然。史稱汲黯戇，性倨少禮；初授爲滎陽令，不受，恥之；後爲東海，病臥閨閤內，歲餘不出。參日夜飲醇酒不事事，吏舍日飲歌呼，參聞

之，亦取酒張坐飲歌呼，與相應和。此豈有軌轍蹊徑哉？要何與於治，而能令郡國以理也〔二〕？語曰：「其身正，不令而行〔三〕。」「莊以涖之，動之不以禮，未善也〔四〕。」以余所聞，則二子者，將不免以其不正之身肆於民上。不莊不正，得罪名教甚矣，而卒爲漢名相，古之社稷臣者，何也？豈其所以致理者或自有在，彼一切觀美之具有不屑歟？抑苟可以成治，於此有不計歟？將民寔自治，無容別有治之之方歟？是故恬焉以嬉，遨焉以遊，而民自理也。夫黃帝遠矣，雖老子之學，亦槩乎其未之聞也；豈二子者，或別有黃、老之術，未可以其畔於吾之教而非詆之歟？

吾聞至道無爲，至治無聲，至教無言〔五〕，雖賜也亦自謂不可得聞矣〔六〕；豈其於此實未有聞，而遂不知求之繩墨之外也？余甚疑焉，而未敢以告人。屬鄭君爲大姚令，乃以予平昔之所疑者質之。夫大姚，滇下邑也，僻小而陋。吾知君久矣其不受也。觀君魁然其容，充然其氣，洞然不設城府〔七〕。其與上大夫言如對羣吏，處大庭如在燕私〔八〕，偃倨〔九〕似汲黯，酣暢〔一〇〕似曹參，此豈儒者耳目所嘗睹記哉！君獨神色自若，飲噉不輟，醉後耳熱，或歌詩作大字以自娛，陶陶然若不以邑事爲意，而邑中亦自無事。嗟夫！君豈亦學黃、老而有得者耶？抑天資冥契，與道合眞，不自知其至於斯也？不然，將懼儒者竊笑而共指之矣，而寧能遽爾也耶？

吾與君相聚二載餘〔一一〕矣，亦知君之爲人矣，今其歸也，其有不得者乎？夫淵明辭彭澤而賦歸去，採菊東籬有深意矣。刺史王弘，一旦二十千擲付酒家，可遂謂世無若人焉一知陶令之賢乎〔一二〕？阮嗣宗曠達不仕，聞步兵廚有酒，求爲校尉〔一三〕。君既恥爲令矣，縱有步兵之達，莫可告語，況望有知而大用

君者，亦惟有歸去而已。行李蕭條，童僕無懽，直云窮矣，能無慟乎！如君作達，皆可勿恤也。君第行，吾爲君屈指而數之，計過家之期，正菊花之候，飲而無資，當必有白衣送酒如賢刺史王公者，能令君一醉爾也。

（李氏焚書卷三）

注釋

〔一〕大姚是明雲南省姚安府的屬縣，鄭大姚是稱呼大姚縣知縣姓鄭的，名字已不可考。

〔二〕史記曹相國世家：「平陽侯曹參者，沛人也。……項籍已死，天下定，漢王爲皇帝。……高帝以長子肥爲齊王，以參爲齊相國。……孝惠帝元年，除諸侯相國法，更以參爲齊丞相。參之相齊……其治要用黃、老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。惠帝二年，蕭何卒，……參代何爲漢相國，舉事無所變更，一遵蕭何約束。……日夜飲醇酒。……相舍後園近吏舍，日飲歌呼，從吏……乃請參遊園中，……幸相國召按之，乃反取酒張坐飲，亦歡呼與相應和。」又汲黯列傳：「汲黯字長孺，濮陽人也。……孝景帝崩，太子卽位，黯爲謁者。……遷爲滎陽令，黯恥爲令，病歸田里。上聞，乃召拜爲中大夫。……遷爲東海太守。黯學黃、老之言，治官理民，好清靜。……黯多病，臥閨閤內不出，歲餘，東海大治，稱之。上聞，召以爲主爵都尉，列於九卿。治務在無爲而已，弘大體，不拘文法。黯爲人性倨少禮，……好直諫，敢犯主之顏色，……上謂左右曰：『甚矣汲黯之戇也！』……最後病，莊助爲請告。上曰：『汲黯何如人哉？』助曰：『使黯任職居官，無以踰人。然至其輔少主，守城深堅，招之不來，麾之不去，雖自謂賁育，亦不能奪之矣。』」這兩人都是把所謂黃、老之術應用在政治上的。

〔三〕見論語子路。

〔四〕見論語衞靈公。

〔五〕老子：「是以聖人處無爲之事，行不言之敎。」這就是至道無爲等語的根據。

〔六〕論語公冶長：子貢曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」賜是子貢名。

〔七〕不設城府，譬喻心地坦白。

〔八〕燕私，在私室休息的時候。

〔九〕偃，臥；倨，簡傲（漢書注引顏師古說）。漢書汲黯傳說：「黯多病，臥閤內不出」，又「爲人倨少禮」。這裏總括爲「偃倨」二字。

〔一〇〕酣暢，痛快飲酒。

〔一一〕李氏從萬曆五年到八年（一五七七——一五八〇年）任姚安府知府。所謂相聚二年餘就在這時。

〔一二〕蕭統陶淵明傳：「陶淵明，字元亮，或云潛，字淵明，潯陽柴桑人也。……爲彭澤令，……會郡遣督郵至縣，吏請曰：『應束帶見之。』淵明歎曰：『我豈能爲五斗米折腰向鄉里小兒！』卽日解綬去職，賦歸去來。……江州刺史王弘欲識之，不能致也。……顏延之爲始安郡，經過潯陽，日造淵明飲焉。……延之臨去，留二萬錢與淵明，淵明悉遣送酒家，稍就取酒。嘗九月九日出宅邊菊叢中坐，久之，滿手把菊。忽值弘送酒至，卽便就酌，醉而歸。」這裏所說，根據蕭傳，但把延之送錢誤爲王弘。「采菊東籬下」，是淵明所作飲酒詩中的句子。

〔一三〕晉書阮籍傳：「阮籍，字嗣宗，陳留尉氏人也。……志氣宏放，傲然獨得，任性不羈。……尤好老莊，嗜酒，……時人多謂之癡。……籍聞步兵厨營人善釀，有貯酒三百斛，乃求爲步兵校尉。」後人稱阮籍爲阮步兵。

藏書世紀列傳總目前論

李氏曰：人之是非初無定質，人之是非人也亦無定論。無定質，則此是彼非，並育而不相害；無定論，則是此非彼，亦並行而不相悖矣。然則今日之是非，謂予李卓吾一人之是非，可也；謂爲千萬世大賢大人之公是非，亦可也；謂予顚倒千萬世之是非，而復非是予之所非是焉，亦可也；則予之是非信乎其可矣。

前三代，吾無論矣；後三代，漢、唐、宋是也。中間千百餘年而獨無是非者，豈其人無是非哉？咸以孔子之是非爲是非，故未嘗有是非耳。然則予之是非人也又安能已！夫是非之爭也，如歲時然，晝夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而後日又是矣。雖使孔夫子復生於今，又不知作如何非是也，而可遽以定本〔一〕行罰賞哉！

老來無事，爰覽前目，起自春秋，訖於宋、元，分爲紀傳，總類、別目，用以自怡，名之曰藏書。藏書者何？言此書但可自怡〔二〕，不可示人，故曰藏書也。而無奈一二好事朋友，索覽不已，予又安能以已耶！但戒曰：覽則一任諸君覽觀，但無以孔夫子之定本行罰賞也，則善矣。

（李氏藏書卷一）

注釋

〔一〕定本，書籍經最後訂定的本子，這裏指一定的框子。

〔一〕自怡，自己欣賞。

藏書世紀列傳總目後論

李卓吾曰：聖主不世出，賢主不恒有，若皆如漢祖、孝文、孝武之神聖，孝昭、孝宣之嚴明〔一〕，則又何患乎其無臣也！唯聖主難逢，而賢主亦難遇，然後大臣之道，斯爲美矣，故傳大臣。

大臣之道非一，有因時而若無能者，有忍辱而若自汚者，有結主而若媚，有容人而若愚，有忠誠而若可欺以罔者，隨其資之所及，極其力之所造，皆可以輔危亂而致太平，如諸葛孔明之輔劉禪〔二〕，可以觀矣，非謂必兼全五者，而後足當大臣之名也。

大臣又不可得，於是又思其次，其次則名臣是矣，故傳名臣。

夫大臣之難遘，亦猶聖主之難遭也。倘得名臣以輔之，亦可以輔幼弱而致富强。然名臣未必知學而實自有學。自儒者出，而求志達道〔三〕之學興矣，故傳儒臣。

儒臣雖名爲學而實不知學，往往學步失故〔四〕，踐迹〔五〕而不能造其域，卒爲名臣所嗤笑。然其實不可以治天下國家，亦無怪其嗤笑也。

自儒者以文學名爲儒，故用武者遂以不文名爲武，而文武從此分矣，故傳武臣。

夫聖王之王也，居爲後先疏附，出爲奔走禦侮〔六〕，曷有二也！惟夫子自以嘗學俎豆不聞軍旅辭

衛靈〔七〕，遂爲邯鄲之婦〔八〕所證據，千萬世之儒皆爲婦人矣，可不悲乎！使曾子有子若在，必知夫子此語卽速貧速朽之語，非定論也〔九〕。

武臣之興，起於危亂；危亂之來，由於嬖寵〔一〇〕；故傳親臣，傳近臣，傳外臣。外臣者，隱處之臣也。天下亂則賢人隱，故以外臣終焉。

嗚呼！受人家國之託者，愼無刻舟求劍〔一一〕，託名爲儒，求治而反以亂，而使世之眞才實學，大賢上聖，皆終身空室蓬戶〔一二〕已也，則儒者之不可以治天下國家信矣。若康節先生、明道先生、龜山楊先生〔一三〕，皆儒也，雖曰古之大臣，又誰曰不宜，又誰曰不宜！又誰敢嗤之！作列傳。

（李氏藏書卷一）

注釋

〔一〕漢高祖卽劉邦，孝文帝名恆，孝武帝名徹，孝昭帝名弗陵，孝宣帝名詢。漢高祖開國，文帝以德治，武帝建功業，所以稱神聖。昭帝年幼，霍光秉政，他能辨明上官桀對霍光的誣告，宣帝信賞必罰，綜核名實，所以稱嚴明。

〔二〕孔明，諸葛亮字。劉禪，卽三國時蜀漢後主。

〔三〕語本論語季氏「隱居以求其志，行義以達其道」。

〔四〕莊子秋水：「且子獨不聞壽陵餘子之學行於邯鄲與？未得國能，又失其故行矣，直匍匐而歸耳。」成玄英疏：「壽陵，燕之邑；邯鄲，趙之都。弱齡未壯，謂之餘子。趙都之地，其俗能行，故燕國少年遠來學步。既乖

本性，未得趙國之能；捨己效人，更失壽陵之故。是以用手據地，匍匐而還也。」這是比喻儒臣好模倣古人，學而不成，進退失據。

〔五〕踐跡，追循前人的足跡。論語季氏：「子張問善人之道。子曰：『不踐迹，亦不入於室。』」

〔六〕詩大雅緜：「予曰有疏附，予曰有先後，予曰有奔奏，予曰有禦侮。」毛傳：「率下親上曰疏附，相道前後曰先後，喻德宣譽曰奔奏，武臣折衝曰禦侮。」鄭玄箋：「疏附，使疏者親；奔奏，使人歸趨之。」

〔七〕論語衛靈公：「衛靈公問陳於孔子，孔子對曰：『俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未嘗學也。』」陳，同陣。

〔八〕邯鄲之婦，向邯鄲學步的婦人，比喻學孔子而不成的儒者。證據，拿來作爲根據，指儒者以孔子不懂軍事作爲自己不懂的藉口。

〔九〕禮記檀弓：「有子問於曾子曰：『問喪（孔穎達正義：「問喪，謂仕失位居他國禮也。」）於夫子乎？』曰：『聞之矣，「喪欲速貧，死欲速朽。」』有子曰：『是非君子之言也。』曾子曰：『參也聞諸夫子也。』有子曰：『然，然則夫子有爲言之也。』曾子以斯言告於子游。子游曰：『甚哉有子之言似夫子也。昔者夫子居於宋，見桓司馬（桓魋）自爲石槨，三年而不成。夫子曰：「若是其靡也，死不如速朽之愈也。」死之欲速朽，爲桓司馬言之也。南宮敬叔反，必載寶而朝，夫子曰：「若是其貨也，喪不如速貧之愈也。」喪之欲速貧，爲敬叔言之也。』……」。

〔一〇〕嬖寵，同嬖幸，指因褻近而獲得寵愛的人。藏書的親臣傳凡五門：太子、諸王（附宗室）、外戚、后妃、公主；近臣傳凡三門：宦官、嬖幸、方士。

〔一一〕刻舟求劍，比喻固執不通。呂氏春秋察今：「楚人有涉江者，其劍自舟中墜於水，遽契其（契同鍥，刻也）

舟曰：『是吾劍之所從墜。』舟止，從其所契者入水求之。舟已行矣，而劍不行，求劍若此，不亦惑乎！」

〔二〕空室，家無餘物；蓬戶，編蓬爲戶。終身空室蓬戶，是說終身貧困，不得志。

〔三〕康節，後學稱邵雍的稱號；明道，後學稱程顥的稱號；龜山，後學稱楊時的稱號。

藏書德業儒臣前論

李生曰：道之在人，猶水之在地也；人之求道，猶之掘地而求水也。然則水無不在地，人無不載道也審矣，而謂水有不流，道有不傳，可乎？顧掘地者或棄井而逃，或自甘於涸濁鹹苦，終身不見甘泉而遂止者有之，然而得泉者亦已衆矣，彼謂「軻之死不得其傳」〔一〕者，眞大謬也。惟此言出，而後宋人直以濂、洛、關、閩接孟氏之傳，謂爲知言云〔二〕。

吁！自秦而漢而唐而後至於宋，中間歷晉以及五代，無慮千數百年，若謂地盡不泉，則人皆渴死久矣；若謂人盡不得道，則人道滅矣，何以能長世也？終遂泯沒不見，混沌無聞，直待有宋而始開闢而後可也。何宋室愈以不競，奄奄如垂絕之人，而反不如彼之失傳者哉？好自尊大標幟，而不知其詬誣，亦太甚矣！今夫造爲謗言，誣陷一家者，其罪誅。今以一語而誣千百載之君臣，非特其民無道，其臣無道，其君亦且無道，一言而千古之君臣皆不免於不道之誅，誣罔若此，有聖王出，反坐〔三〕之刑當如何也？而可輕易若此矣乎？

晚年多暇，意欲一洗千古之謗，而力不能致全書。又老來好書，目力既竭，計有行游四方，就正有道，日聞所不聞，庶幾快之；而筋力衰矣，出門復難，就正未易。噫！耳目無功，聞見自狹，予雖欲尙論古人〔四〕，以知其世，何可得也！姑即平生所知者錄而別之，目爲有德之儒，雖師友淵源莫詳次第，而僅存什一，要當知道無絕續，人具隻眼〔五〕云耳。

（李氏藏書卷三二）

注釋

〔一〕見韓愈原道。

〔二〕濂，濂溪周敦頤；洛，洛陽程顥、程頤兄弟；關，關中張載，閩，閩中朱熹：合稱「濂、洛、關、閩」，又稱「宋五子」。宋史朱熹傳：「黃榦曰：『道之正統，待人而後傳。……由孟子而後，周、程、張子繼其絕，至熹而始著』。識者以爲知言。」黃榦是朱熹弟子。

〔三〕反坐，法律名詞。意圖使他人受刑事處分而爲告發者，若被告之罪不成立，誣告的人反受其罪，叫做反坐。

〔四〕孟子萬章下：「天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士爲未足，又尙論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。是尙友也。」趙注：「尙，上也。」

〔五〕具隻眼，具有獨到的見地。

藏書德業儒臣後論

李生曰：聖人之學，「無爲而成」〔一〕者也；然今之言無爲者，不過曰無心焉耳。夫既謂之心矣，何

可言無也？既謂之爲矣，又安有無心之爲乎？農無心，則田必蕪；工無心，則器必窳〔二〕；學者無心，則業必廢：無心安可得也？

解者又曰：「所謂無心者，無私心耳，非眞無心也。」夫私者，人之心也。人必有私，而後其心乃見；若無私，則無心矣。如服田者私有秋〔三〕之穫，而後治田必力；居家者私積倉〔四〕之獲，而後治家必力；爲學者私進取之獲，而後舉業之治也必力。故官人而不私以祿，則雖召之，必不來矣；苟無高爵，則雖勸之，必不至矣；雖有孔子之聖，苟無司寇之任，相事之攝〔五〕，必不能一日安其身於魯也決矣。此自然之理，必至之符，非可以架空而臆說也。然則爲無私之說者，皆畫餅之談，觀場之見〔六〕，但令隔壁好聽，不管脚跟虛實，無益於事，祗亂聰耳，不足采也。

故繼此而董仲舒有正義明道之訓焉〔七〕，張敬夫有聖學無所爲而爲之論焉〔八〕。夫欲正義，是利之也；若不謀利，不正可矣。吾道苟明，則吾之功畢矣；若不計功，道又何時而可明也？今曰聖學無所爲，既無所爲矣，又何以爲聖爲乎？夫子曰「仁者先難而後獲」〔九〕，言先其難者，其後當自獲，非謂全不求獲，全無所爲而率爾冒爲之也，此孔子所以責乎言不顧行〔一〇〕，而欲先行其言〔一一〕者以此。蓋先行其言，則自無不根之言。由此觀之，以無心及無私心尚論無爲之學者，皆不根之論，未嘗先行之故耳。

吾以爲羲黃以前，未暇論矣；自舜以下，要皆有爲之聖人也。太公之富强，周公之禮樂，注措雖異，有爲均也。孔子夢寐周公〔一二〕，故相魯三月而禮教大行〔一三〕，雖非黃唐以前之無爲，獨非大聖人之

所作爲歟？安在乎必於無爲而後可耶？但學者不知如何爲有爲，又如何爲無爲耳，是故往往以大有爲之資而不肯自竭其力，反慮人之疑其爲富强功利也。或眞得無爲之旨，又不能堅忍不用之術，輒爲有爲之業所忻艷焉；以故學不成章，無由而達；志不歸一，終難成事；則自漢文、漢武而後，大抵如此矣。

夫漢文，無爲之聖人也，自以其身同於含哺鼓腹之民〔四〕，而以其可爲必爲者以付景武，雖語之有爲，如風過耳〔五〕。然則賈生雖一痛哭、二流涕、六太息〔六〕何益乎！故使汲長孺而當孝文之世，則清淨寡欲〔七〕，固魚水之歡〔八〕也；使賈生生孝武之朝，則三表五餌之策〔九〕，朝進而夕拜爵矣。何者？孝武帝乃大有爲之聖人也，當其時，拓地幾二萬餘里，視漢高所遺，不啻倍之，雖民勞財傷，騷然稱費，精力亦幾竭矣。然歷昭、宣以及元、成、哀、平，百二十餘年，邊城不閉，兵車不用，雖抱孺子於天下之上，而單于且稽顙來朝〔一〇〕矣。蓋至於易姓更主，而百姓猶案堵〔一一〕如故者，然後知其爲孝武之賜而不自知也。截長補短，其利百倍，有爲之功業亦大矣，而又何用相羨乎！

然則今者人人固有一段光明俊偉之業也，第牽於意見，狃於成說，必欲補綴傅會，勉强湊合，以求萬全，免譏毁，是以終於無成，有爲無爲皆不可焉耳。

（李氏藏書卷三二）

注釋

〔一〕見禮記中庸。

〔二〕窳，壞。

〔三〕尙書盤庚：「若農服田力穡，乃亦有秋。」有秋，有收成。

〔四〕詩大雅公劉：「乃積乃倉。」這裏作爲積蓄的意思。

〔五〕史記孔子世家：「定公以孔子爲中都宰，……由中都宰爲司空，由司空爲大司寇。……定公十四年，孔子年五十六，由大司寇行攝相事。」

〔六〕畫餅之談，是說畫餅不能充飢，只是空話。觀場之見，是說矮人觀場，不曾看到演出，只是隨聲附和，跟着別人叫好。

〔七〕漢書董仲舒傳，仲舒爲江都相，對易王說：「夫仁人者，正其誼不謀其利，明其道不計其功。」誼同義。

〔八〕敬夫，胡宏弟子張栻字。所著南軒文集漢家雜伯說：「大抵王者之政皆無所爲而爲之，伯者則莫非有所爲而然也。無所爲者天理，義之公也；有所爲者人欲，利之私也。」

〔九〕見論語雍也。

〔10〕孟子盡心下：「孔子曰：『鄉愿，德之賊也。』……言不顧行，行不顧言，……閹然媚於世也者，是鄉愿也。』」

〔一〕論語爲政：「子貢問君子。子曰：『先行其言而後從之。』」

〔二〕論語述而，孔子說：「甚矣，吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」

〔三〕史記孔子世家：「與聞國政三月，……男女行者別於塗，塗不拾遺。」

〔四〕莊子馬蹄：「夫赫胥氏之時，民居不知所爲，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊，民能以此矣。」赫胥氏，傳說中的上古帝王。含哺鼓腹之民，上古時代渾沌素樸的人民。

〔一五〕如風過耳，聽不進去。

〔一六〕賈生，指賈誼。漢書賈誼傳：「賈誼，雒陽人也。……文帝召以爲博士，是時誼年二十餘。……上疏陳政事，多所匡建，其大略曰：『臣竊惟事勢，可爲痛哭者一，可爲流涕者二，可爲長太息者六。』」

〔一七〕汲長孺，即汲黯。史記汲黯傳：「天子方招文學儒者，上曰『吾欲』云云，黯對曰：『陛下內多欲而外施仁義，奈何欲效唐虞之治乎？』上默然，怒，變色而罷朝。」

〔一八〕魚水之歡，比喻君臣相得。三國志蜀志諸葛亮記先主劉備說：「孤之有孔明，猶魚之有水也。」

〔一九〕漢書賈誼傳贊「及欲試屬國，施五餌三表以係單于」，顏師古注：「賈誼書謂：『愛人之狀，好人之技，仁道也。信爲大操，常義也。愛好有實，已諾可期，十死一生，彼將必至。此三表也。賜之盛服車乘以壞其目，賜之盛食珍味以壞其口，賜之音樂婦人以壞其耳，賜之高堂邃宇府庫奴婢以壞其腹，於來降者，上以召幸之相娛樂，親酌而手食之以壞其心，此五餌也。』」

〔二〇〕漢書匈奴傳贊：「至孝宣之世，承武帝奮擊之威，直匈奴百年之運，……然後單于稽首臣服，遣子入侍，三世稱藩，賓於漢庭。」

〔二一〕案堵，同安堵，安居的意思。

藏書司馬相如傳論〔一〕

李生曰：論者以相如詞賦爲千古之絕，若非遭逢漢武，亦且徒然。故曰「誰爲爲之，孰令聽

之[二]！」聽者希，則爲者雖工，而其志不樂，況有天子知而好之，此相如之遭，所以爲大奇也。嗣是而降，賦莫盛於揚雄，文莫尙於韓愈，然雄已不見知於漢，而愈亦不復見知於唐。且其時取人以詩賦，天子好音，君臣道合，賡歌[三]迭唱，可謂至盛極文，郁乎有斐[四]之時也。今觀愈之文亦無難讀者，獨奈何寥寥[五]至百餘年，必待穆伯長而後知其好也[六]。假使讀子虛、上林，又當何如也！故吾謂漢武帝眞不世出之雄者，非過也。

雖然，又有奇者：方相如之客臨邛也，臨邛富人如程鄭、卓王孫等，皆財傾東南之產，而目不識一丁[七]，令雖奏琴，空自鼓也，誰知琴心？其陪列賓席者，衣冠濟楚[八]，亦何偉也！空自見金而不見人[九]，但見相如之貧，不見相如之富也；不有卓氏，誰能聽之？然則相如，卓氏之梁鴻也。使當其時，卓氏如孟光[一〇]，必請於王孫，吾知王孫必不聽也。嗟乎！斗筲[一一]小人，何足計事，徒失佳偶，空負良緣，不如早自決擇，忍小恥而就大計。易不云乎：「同聲相應，同氣相求。」「同明相照，同類相招，」「雲從龍，風從虎」[一二]。歸鳳求凰，安可誣也！是又一奇也。

悲夫！古今材士，數奇寡諧，奈之何彼相如者獨抱二奇以遊於世！予是以感慨而私論之，未敢以語人也。

（李氏藏書卷三七）

注釋

[一]史記司馬相如傳：「司馬相如者，蜀郡成都人也，字長卿。……以貲爲郎，事孝景帝。……會景帝不好辭賦，……因病免。客游梁，……乃著子虛之賦，會梁孝王卒，相如歸。……素與臨邛令王吉善，……於是相如往，舍

都亭。……臨邛中多富人，而卓王孫家僮八百人，程鄭亦數百人。二人乃相謂曰：『令有貴客。』爲具召之，並召令。令既至，卓氏客以百數。……酒酣，臨邛令前奏琴，曰：『竊聞長卿好之，願以自娛。』相如辭謝，爲鼓一再行。是時卓王孫有女文君，新寡，好音，……竊從戶窺之，心悅而好之。……既罷，相如乃使人重賜文君侍者通殷勤，文君夜亡奔相如。」又：「蜀人楊得意，爲狗監，侍上（漢武帝），上讀子虛賦而善之，曰：『朕獨不得與此人同時哉！』得意曰：『臣邑人司馬相如自言爲此賦。』上驚，乃召問相如，相如曰：『有是。然此乃諸侯之事，未足觀也。請爲天子游獵賦，賦成奏之。』……賦（卽上林賦）奏，天子以爲郎。」

〔二〕見漢書司馬遷傳。是說給誰做，叫誰聽。

〔三〕尙書益稷：「乃賡載歌。」陸德明釋文：「賡，說文以爲古續字。」

〔四〕郁乎，形容「至盛」；有斐，形容「極文」。語本論語八佾「郁郁乎文哉」及詩衛風淇澳「有斐君子」。

〔五〕寥寥，冷冷淸淸。

〔六〕伯長，穆修（九七九——一〇三二年）字，宋人，曾任潁州文學參軍，當時稱穆參軍。所著有河南穆公集。集後載穆參軍遺事云：「家有唐本韓柳集，乃丐於所親厚者，募工鏤板，印數百集。」又：「河南先生師魯（尹洙），古文學於穆伯長。韓柳之文，因伯長而後行。」

〔七〕不識一丁，卽不識一個字。唐書張弘靖傳：「而輩挽兩石弓，不如識一丁字。」丁，本个字之譌。後因謂不識字者曰不識一丁。

〔八〕濟楚，華麗整齊。

〔九〕呂氏春秋去有篇：「齊人有欲得金者，清旦被衣冠往鬻金者之所，見人操金，攫而奪之，吏搏而束縛之，問

曰：『人皆在焉，子攫人之金何故？』對吏曰：『殊不見人，徒見金耳。』」列子說符亦有此文，而字句略異。這裏借指只見財富不見人才。

〔一〇〕梁鴻，字伯鸞，東漢平陵人。孟光，梁鴻妻。孟光年三十不嫁，父母問她，她說：「願求賢德如梁鴻者。」梁鴻聽到後，就娶她爲妻。見後漢書逸民傳。

〔一一〕筲，竹器，容一斗二升。斗筲，喻才短量淺。論語子路：「斗筲之人，何足算也！」

〔一二〕引文均見周易乾卦文言。是說氣類互相感應。

呂坤

呂坤，字叔簡，號新吾，明河南寧陵人，生於世宗嘉靖十五年（一五三六年），死於神宗萬曆四十六年（一六一八年）。穆宗隆慶五年（一五七一年）進士，任山西襄垣知縣，調大同知縣。後官至右副都御史巡撫山西，刑部左侍郎，萬曆二十五年（一五九七年）以上書陳天下安危，疏入不報，稱疾致仕。家居二十餘年，從事著述。他的著作有呻吟語六卷，去僞齋文集十卷，陰符經注一卷等。事迹詳明史卷二二六本傳及明儒學案卷五四諸儒學案。這裏選錄了他的別爾瞻書，與講學諸友書（節錄）和呻吟語若干條。

和南宋永嘉永康學派一樣，呂坤認爲只有「建功立業是難事」（呻吟語卷四品藻）。對於方巾闊袖、空談天道性命的道學先生，他表示很瞧不起，認爲就是「了悟性命，洞達天人，也只於性理書上添了『某氏曰』一段言語，講學衙門中多了一宗卷案」，對於「國家之存亡，萬姓之生死，身心之邪正」不起任何作用。因此，他公開和道學家劃清門戶界限，說他「不是道學」，也不是「仙學、釋學」和「老莊申韓學」，而是「我只是我」。在當時道學的迷霧充塞學術界的情況下，呂坤這樣敢於突破藩籬、輕視傳統，是具有進步意義的。

呂坤之所以這樣堅決反對道學，主要是由於他的哲學體系和道學家的哲學體系有根本性的不同。首先，在世界觀上，他提出了唯物主義的氣一元論。他說：「天地萬物只是一氣聚散，更無別個。形者，氣所附以爲凝結；氣者，形所托以爲運動。」又說：「無形，則氣無所憑藉以生；無氣，則形無所鼓舞以爲生。」又說：「氣無終盡之時，形無不毀之理。」這就是說，有形的萬物都是由「氣」所凝聚結合做成的，而「氣」是「物」的運動的根源，又是永恒存在的。這樣，一方面表明了世界的根源是物質一元的實體；又一方面也覺察到了物質不斷運動和物質不滅的原理。

從這個觀點出發，他反對把道和器分割開來，也反對把理和氣分割開來。他駁斥了朱熹的「道」或「理」是在具體的事物之外或之上而獨立存在着的一個玄妙的世界實體的胡說。他說：「道器非兩物，理氣非兩件。成象成形者器，所以然者道；生物成物者氣，所以然者理。道與理視之無迹，捫之無物，必分道器理氣爲兩項，殊爲未精。」又說：「宇宙內主張萬物底只是一塊氣，氣卽是理。理者，氣之自然者也。」這是說「道」或「理」只是物質內部的所以然或規律，也就是氣所固有的性質，而不是什麽主宰物質的神秘東西。

從這個觀點出發，他對宗教鬼神的迷信，也作了有力的批判。他認爲「人將死而見鬼神」完全是妄說。由於宗教家妄說的影響，有些人「將死而懼」，因此這種人「常若有見，若死必有召之者」。他以爲：「人之將死如夢然，魂飛揚而神亂於目，氣浮散而邪客於心，故所見皆妄，

非眞有也。」他又說：「呼吸一過，萬古無輪迴之時；形神一離，千年無再生之我。」這說明他是主張「神滅論」、反對「輪迴」說的無神論者。

呂坤不僅反對宗教鬼神的迷信，而且還提出了必然性和偶然性的問題。他說：「大段氣數，有一定的，有偶然的，天地不能違，天地亦順之而已。……大抵陰陽之氣一偏必極，勢極必反。陰陽乖戾而分，故孤，陽亢而不下陰，則旱，無其極，陽極必生陰，故久而雨；陰陽和合而留，故淫，陰升而不舍陽，則雨，無其極，陰極必生陽，故久而晴。……天道物理人性自然如此，是一定的。星殞、地震、山崩、雨血、火見、河清，此是偶然底吉凶先見，自非常理。……乃若至德回天，災祥立應，桑穀枯，彗星退，冤獄釋而驟雨，忠心白而反風，亦間有之，但曰必然事，吾不能確確然信也。」（呻吟語卷四天地）這裏，他一方面把陰陽災異歸結於自然的原因，另一方面把人們能够掌握的「一定的」或必然的規律和人們所不能知道的某些「偶然」的現象區別開來，而反對以「偶然」來代替「必然」。最後歸結到「聖人只說人事，只盡道理，應不應、在我不在我都不管。」（同上）這樣就對自董仲舒以來就已系統化了的天人感應說，給了有力的駁斥。

從這個觀點出發，他還提出了「人定眞足勝天」的光輝命題。這裏應分作兩方面來說明：在自然界方面，他認爲自然規律是不以人們的意志爲轉移的，而人的主觀能動性却可以發現、掌握並利用它來爲自己服務，所以「老圃能開冬花，結春實」；而「鳥師能使雀弈棋，蛙教書」。在社會方面，他把道分成「二然」：「有個當然，是屬人底，不問吉凶禍福，要向前做

去；有個自然，是屬天底，任你躑躅咆哮，自勉強不來。」雖然他還不能了解他的所謂屬於「天」的「自然」之中有很大一部分是由於不合理的階級制度所造成，而一律認爲是「勉強不來」的，是「勢之所在，天地聖人不能違」的，表現了他的局限性，但卻能特別重視「人事」。他強調說：「聖人每與勢忤而不肯甘心從之者，人事宜然也。」又說：「聖人有功於天地，只是人事二字。其盡人事也，不言天命，非不知回天無力，人事當然，成敗不暇計也。」又說：「人事就是天命。」明知「回天無力」，還是要「每與勢忤而不肯甘心從之」，還是要「不問吉凶禍福，向前做去」，這種把「人事」提高到壓倒一切的地位的說法，顯然是對莊子的「知其不可奈何而安之若命」的學說的反駁，也是對孔子的「知其不可而爲之」的思想的發揮。

其次，在認識論上，呂坤也提出了一些有進步意義的主張。在別爾瞻書中，他把客觀的具體事物，作爲人類認識的起點，從而批判了道學家所揑造的孔子「生而知之」的神秘主義的說法。他認爲「理可心悟而事難心悟，理可一貫而事難一貫」。聖人也不能「生不見泰山而能圖泰山景象，生不見墳典而能誦墳典故實」。要想「周知」，必須「學習」。孔子也不例外，也必須學習，必須一方面「涉歷世務」，一方面「理會前言」（批判繼承古代文化遺產），否則問以「四海民情土俗，萬古因革損益」，孔子也「必不能臆對」。他特別強調「貴習不貴料」，所謂「料」，就是「臆對」。在這裏，他給一些「喜釋悟老、了性明心」的唯心主義道學家的打擊也是很大的。

還有兩點特別値得一提。一是反對是古非今。他說：「漢以來儒者一件大病痛，只是是古

非今。」「風會所宜，勢極所變，禮義所起，自有今人精於古人處。」（呻吟語卷四品藻）二是承認道是無窮的，聖人並沒有結束眞理，不能爲古人已有的成就所限，應該觸類引伸，繼續發展。他強調道猶貨財，無所不在。聖人所見，「在天地爲偶然呈象，不足以盡造物之秘；在四聖爲因象見道，不足以盡萬物之理」。故不能謂「圖外無象」，「易外無道」。苟能「引而伸之，觸類而長之」，「發其所欲言，補其所未及」，皆前聖之所「樂聞樂取」（去僞齋文集卷三易廣序）。這些說法，在今天看來，還是有它的積極意義。

復次，在社會問題上，呂坤也有不少進步的觀點。他說：「盈天地間只靠二種人爲命：曰農夫、織婦。却又沒人重視，是自戕其命也。」又說：「天下之財，生者一人，食者九人；興者四人，害者六人。」「天之生民，非爲君也；天之立君，以爲民也。奈何以我病百姓？」他不僅認識了從事物質生產的勞動者在社會構成上所佔地位的重要性，也覺察到了在當時的情況下君民之間的合理關係。他對因「迫於飢寒」而「爲盜」的起義農民，也表示了一定程度的同情。他說：「余以爲衣食足而爲盜者殺無赦，其迫於飢寒而爲盜者，皆宜有以處之。」他認爲這些人之所以「爲盜」，都是「罪有所由」，如果不問情由而「獨誅盜」，是「可愧」的。呂坤的先祖黑廝，據說曾是一個參加過元末農民起義的種菜貧農，（去僞齋文集卷八呂李姓原碑）這件事可能對他的思想有點影響。他的文集中有疾苦條陳二篇，列舉人民疾苦十八條，還寫了不少「惟歌生民病」的詩詞，可見他很留心民間疾苦。

如上所述，呂坤在學術上，不僅反對道學家的神秘主義的教理，而且也建立了自己的哲學體系。但是他的理論的局限性也很明顯。在若干方面，他並沒有完全擺脫道學家的傳統思想的束縛。這除了在許多著作中，大力宣傳封建道德外，主要表現在他的所謂「二天」說的人性論上。關於人性問題，呂坤本來也是想站在唯物主義方面的。他雖然稱贊「宋儒有功於孟子，只是補出個氣質之性來，省多少口吻。」（呻吟語卷一性命）但他又不同意二程所謂「論性不論氣不備，論氣不論性不明」，將性氣分作兩項和張載所謂「善爲天地之性，清濁純駁爲氣質之性」的說法。他說：「其實天地只是一個氣，理在氣之中，賦與萬物方以性言。……設使沒有氣質，只是一個德性，人人都是生知聖人，千古聖賢千言萬語、教化刑名都是多了底，何所苦而如此乎？」（同上）在這裏，他認爲氣和理不能分離，所以就人而言，義理之性和氣質之性也不能分離。這是正確的。然而在另外一處，却又毫無根據地把「天」本身也分成兩種。他說：「天自有兩種天：有理道之天，有氣數之天，故賦之於人，有義理之性，有氣質之性。二天皆出於太極。理道之天，是先天未著陰陽五行以前，純善無惡。……氣數之天，是後天落陰陽五行之後，有善有惡。」不僅賦予天以善惡的道德性質，設立了「至善」的「道理之天」，而且明白承認「道理之天」和「氣數之天」有「先天」「後天」的區別，這樣，就又陷入了朱熹所謂「天地之性」是絕對的「理」的實現的泥坑中而和他自己的氣一元論的世界觀形成矛盾了。

同樣，呂坤的認識論也是有矛盾的。一方面，如前所述，他強調學習的重要，但另一方

面，他又過分誇大了修飭己心的作用。例如他說：「舉世都是我心，去了這我心，便是四通八達，六合內外無一些界限。」他對王守仁一派本是反對的，他批評王守仁的門徒周伯時說：「周伯時……談論亦多乖駁，大都談本體，宗上乘，不能接引後學。近日多是此等流派，不出姚江（王守仁）黃安（耿定向）口吻耳。」（去僞齋集卷四答大宗伯孫月峯書）但在討論「格物」的四封信中，他把「格」字釋爲「知止」，把「物」字釋爲「至善」；甚至說：「格物以後，舉此心以加諸彼，措之天下裕如，所謂『風恬浪靜渾無事，萬里江河自在行。』是也。」（去僞齋集卷四論格物第四書）這就不知不覺地又走入到王守仁的「所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也」（傳習錄中答顧東橋書）的唯心主義方面去了。

別爾瞻〔一〕書　節錄

……竊惟士君子非世用之難而用世之難，天生我身，豈爲我身哉？自大學之敎不明，而仕與學分爲兩段，家食〔二〕之所誦讀與居官之所施設，理雖無二而事則不同。夫用世之人，明習世故，練達朝章，大之而政體之低昂，紀綱之張弛，風俗之美惡，邊防之廢修，夷情之向背，錢穀〔三〕之盈縮，河漕〔四〕之通滯，鹽法之調停，宗室之操縱，吏治之汙隆，人才之邪正，民情之苦樂，宦戚〔五〕之盛衰，君子小人之機栝〔六〕；細之而古今名物，禮樂刑名，等威〔七〕器數，弭盜防奸，文移、簿書之簡繁，文武官吏士卒之增

損，徵解淸勾〔八〕賦役保甲之利弊，此非不忘天下者之所留心乎？夫才貴通不貴一，事貴習不貴料〔九〕。故問不厭迂緩，考不厭龐雜，學不厭居積〔一〇〕。夏索狐貉，冬索絺綌，而應之曰無，此良賈之恥也。由斯以觀，博學審問，愼思明辨，不專在方寸間筆楮上矣；儒者之急務，不專在談性天、講理氣矣。

夫理可心悟而事難心悟，理可一貫而事難一貫，宋儒有言：「孔子生而知之者，言亦由學而至，所以勉進後人也〔一一〕。」弟竊笑之。夫氣質淸明，則義理昭著，道與身一，則由仁義行，所謂「性焉安焉」〔一二〕，聖人誠若是矣。乃若生不見泰山而能圖泰山景像，生不見墳典〔一三〕而能誦墳典故實，聖人能之乎？

夫古今事變名物，宇宙人情物理，童而習之，白首不能盡。故識商羊，辨萍實〔一四〕，必先聞童子之謠；防風骨〔一五〕，肅愼矢〔一六〕，必先讀夏周之典；假令問孔子以四海民情土俗、萬古因革損益，必不能臆對。若欲周知，豈得不學，又豈得知老之將至？以是知發憤忘食，好古敏求〔一七〕，未必不涉歷世務，未必不理會前言。期月而可，三年有成〔一八〕，必有經濟弘術，必有區畫長策，而一點靈光，特一觸即透，默運不勞，斡旋〔一九〕無斧鑿之痕，轉移有俄頃之妙耳。

兄若視爲粗跡，不屑留心，謂自有精物可以貫徹，喜釋悟老，了性明心，而欲成堯舜之事功，弟愚誠不能望其涯涘也！……

（去僞齋文集卷四）

注釋

〔一〕爾瞻，鄒元標字，號南皐，江西吉水人，王守仁一派唯心主義的哲學家。萬曆五年（一五七七年）進士，同

年十月，以論張居正居喪不守制，廷杖八十，戍貴州都勻衛。後來被起復，歷官刑部員外郎、郎中。當時呂坤官刑部侍郎。本篇是呂坤罷官時留別鄒元標而作的。

〔二〕家食，隱居在家，吃自己的飯。周易大畜卦辭：「不家食吉。」疏：「不家食吉者，已有大畜之資，當須養贍賢人，不使賢人在家自食，如此乃吉也。」

〔三〕錢穀，錢糧，人民交官的租稅。

〔四〕河漕，水道運輸。

〔五〕宧，宧官；戚，外戚。

〔六〕機栝，關鍵的意思。語本莊子齊物論：「其發若機栝。」

〔七〕等威，春秋宣公十二年左傳：「賤有等威」，杜注：「威儀有等差。」

〔八〕徵解，錢糧的徵收和解送；清勾，帳目的清算和勾消。

〔九〕習，熟習；料，臆測。

〔一〇〕居積，囤積，指積累。

〔一一〕論語述而：「子曰：『我非生而知之者，好古敏以求之者也。』」朱熹論語精義卷四引伊川（程頤）解：「非自謂好學也，所以勸人學也。」朱熹論語集注卷四：「生而知之者，氣質清明，義理昭著，不待學而知也。」

〔一二〕「性焉安焉之謂聖」，見周敦頤通書誠幾德章。

〔一三〕春秋昭公十二年左傳：「是能誦三墳五典。」疏引賈逵曰：「三墳，三皇之書；五典，五帝之典。」後來通稱書籍爲墳典。

〔一四〕劉向說苑辨物篇：「楚昭王渡江，有物大如斗，直觸王舟，止於舟中，昭王大怪之，使聘問孔子。孔子曰：『此名萍實。』令剖而食之。……其後齊有飛鳥一足，來下止於殿前，舒翅而跳，齊侯大怪之，又使聘問孔子。孔子曰：『此名商羊。急告民趣治溝渠，天將大雨。』於是如之，天果大雨。……孔子歸，弟子請問。孔子曰：『異時小兒謠曰：「楚王渡江得萍實，大如拳（家語作「斗」。），赤如日，剖而食之美如蜜。」此楚之應也。兒又有兩兩相牽，屈一足而跳曰：「天將大雨，商羊起舞。」今齊獲之，亦其應也。』」

〔一五〕國語魯語：「吳伐越，墮會稽，獲骨焉，節專車。吳子使來好聘，且問之仲尼。……仲尼曰：『某聞之，昔禹致羣神於會稽之山，防風氏後至，禹殺而戮之，其骨節專車，此爲大矣。』」

〔一六〕國語魯語：「仲尼在陳，有隼集於陳侯之庭而死，楛矢貫之，石砮，其長尺有咫。陳惠公使人以隼如仲尼之館問之。仲尼曰：『隼之來也遠矣，此肅慎氏之矢也。昔武王克商，通道於九夷百蠻，使各以其方賄來貢，使無忘職業。於是肅慎氏貢楛矢石砮，其長尺有咫。……』」

〔一七〕論語述而：「葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：『女奚不曰其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾！』」又子曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」

〔一八〕論語子路孔子曰：「苟有用我者，期月而已可也，三年有成。」

〔一九〕斡旋，挽回事勢，彌縫缺失的意思。

與講學諸友書 節錄

……呼吸一過，萬古無輪迴〔一〕之時；形神一離，千年無再生之我。悠悠一世，終成甚人！試一思之，可爲慟哭！……

（去僞齋文集卷五）

注釋

〔一〕輪迴，佛家語。佛謂世界衆生自最初以來，莫不輾轉生死於六道之中，如車輪之旋轉無有已時，惟成道者始免此苦。作者不相信這種說法，故曰「萬古無輪迴之時」。

呻吟語 節錄

或問：「人將死而見鬼神，眞耶幻耶？」曰：「人寤則爲眞見，夢則爲妄見。魂遊而不附體，故隨所之而見物，此外妄也；神與心離合而不安定，故隨所交而成景，此內妄也。故至人無夢，愚人無夢，無妄念也。人之將死如夢然，魂飛揚而神亂於目，氣浮散而邪客於心，故所見皆妄，非眞有也。或有將死而見人拘繫者，尤妄也。異端〔一〕之語，入人骨髓，將死而懼，故常若有見。若死必有召之者，則牛羊蚊蟻之死，果亦有召之者耶？大抵草木之生枯，土石之凝散，人與衆動之死生始終有無，只是一理，更無

他說。萬一有之，亦怪異也。」

氣無終盡之時，形無不毀之理。（以上呻吟語卷一內篇性命）

命本在天，君子之命在我，小人之命亦在我。君子以義處命，不以其道得之不處〔二〕，命不足道也；小人以欲犯命，不可得而必欲得之，命不肯受也。但君子謂命在我，得天命之本然；小人謂命在我，幸氣數之或然。是以君子之心常泰，小人之心常勞。

舉世都是我心，去了這我心，便是四通八達，六合內無一些界限。要去我心，須時時省察這念頭是爲天地萬物？是爲我？（以上呻吟語卷一內篇存心）

一門人向予數四窮問無極太極及理氣同異、性命精粗、性善是否。予曰：「此等語，予亦能勦先儒之成說及一己之謬見以相發明，然非汝今日急務。假若了悟性命，洞達天人，也只於性理書上添了某氏曰一段言語，講學衙門中多了一宗卷案。後世窮理之人信彼駁此，服此闢彼，百世後汗牛充棟，都是這樁話說，不知於國家之存亡，萬姓之生死，身心之邪正，見在得濟否。我只有箇粗法子，汝只把存心制行，處事接物，齊家治國平天下，大本小節，都事事心下信得過了，再講這話不遲。」曰：「理氣性命終不可談耶？」曰：「這便是理氣性命顯設處，除了撒數〔三〕沒總數。」

氣者，形之精華；形者，氣之渣滓。故形中有氣，無氣則形不生；氣中無形，有形則氣不載。故有無形之氣，無無氣之形。星隕爲石者，先感於形也。

道有二然，舉世皆顚倒之。有箇當然，是屬人底，不問吉凶禍福，要向前做去；有箇自然，是屬天

底，任你蹶躅咆哮，自勉强不來。舉世昏迷，專在自然上錯用工夫，是謂替天忙，徒勞無益；却將當然底全不着意，是謂棄人道，成箇甚人！聖賢看着自然可得底，果於當然有礙，定不肯受，況未必得乎！只把二然字看得眞，守得定，有多少受用處！

氣用形，形盡而氣不盡；火用薪，薪盡而火不盡〔四〕；故天地惟無能用有。五行惟火爲氣，其四者皆形也。

宇宙內主張萬物底只是一塊氣，氣卽是理；理者，氣之自然者也。

……天自有兩種天：有理道之天，有氣數之天，故賦之於人，有義理之性，有氣質之性。二天皆出於太極。理道之天是先天，未着陰陽五行以前，純善無惡。……氣數之天是後天，落陰陽五行之後，有善有惡……

道器非兩物，理氣非兩件。成象成形者器，所以然者道；生物成物者氣，所以然者理。道與理，視之無迹，捫之無物，必分道器理氣爲兩項，殊爲未精。易曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」蓋形而上，無體者也，萬有之父母，故曰道；形而下，有體者也，一道之凝結，故曰器。理氣亦然。生天生地，生人生物，皆氣也；所以然者，理也；安得對待而言之？若對待爲二，則費隱〔五〕亦二矣。

人事就是天命。

人問：「君是道學否？」曰：「我不是道學。」「是仙學否？」曰：「我不是仙學。」「是釋學否？」曰：「我不是釋學。」「是老、莊、申、韓否？」曰：「我不是老、莊、申、韓學。」「畢竟是誰家門戶？」曰：「我只

是我。」　　　　　　　　（以上呻吟語卷一內篇談道）

人定眞足勝天，今人但委於天而不知人事之未定耳。夫冬氣閉藏，不能生物，而老圃能開冬花，結春實；物性蠢愚，不解人事，而鳥師能使雀弈棋，蛙教書；況於能爲之人事而可委之天乎！

（以上呻吟語卷三內篇應務）

氣化無一息之停，不屬進，就屬退；動植之物，其氣機亦無一息之停，不屬生，就屬死；再無不進不退而止之理。

乾坤是毀底，故開辟後必有混沌，所以主宰乾坤是不毀底，故渾沌還成開闢。主宰者何？元氣是已。元氣亙萬億歲年終不磨滅，是形化、氣化之祖也。

形生於氣，氣化沒有底，天地定然沒有；天地沒有底，萬物定然沒有。

形者，氣之橐囊也；氣者，形之線索也。無形，則氣無所憑藉以生；無氣，則形無所鼓舞以爲生。形須臾不可無氣，氣無形則萬古依然在宇宙間也。

天地萬物只是一氣聚散，更無別箇。形者，氣所附以爲凝結；氣者，形所托以爲運動。無氣則形不存，無形則氣不住。

（呻吟語卷四外篇天地）

勢之所在，天地聖人不能違也。勢來時，卽摧之，未必遽壞；勢去時，卽挽之，未必能回。然而聖人每與勢忤而不肯甘心從之者，人事宜然也。

（呻吟語卷四外篇世運）

聖人有功於天地，只是人事二字，其盡人事也，不言天命。非不知回天無力，人事當然，成敗不暇

計也。

天下之財，生者一人，食者九人，興者四人，害者六人。其凍餒而死者，生之人十九，食之人十一；其飽煖而樂者，害之人十九，興之人十一。嗚呼！可爲傷心矣！三代之政行，寧有此哉！

（呻吟語卷四外篇聖賢）

天之生民，非爲君也；天之立君，以爲民也；柰何以我病百姓！夫爲君之道無他，因天地自然之利而爲民開導撙節之，因人生固有之性而爲民倡率裁制之，足其同欲，去其同惡，凡以安定之使無失所，而後天立君之意終矣，豈其使一人肆於民上而剝天下以自奉哉！嗚呼！堯舜其知此也夫！

三代之法，井田學校萬世不可廢，世官〔六〕封建廢之已晚矣！此難與不思者道。

暑之將退也先燠，天之將旦也先晦；投丸於壁，疾則內射。物極則反，不極則不反也。故愚者惟樂其極，智者先懼其反，然則否不害於極，泰極，其可懼乎！

自井田廢而竊劫始多矣，飽煖無資，饑寒難耐，等死耳，與其瘠僵於溝壑，無人稱廉，不若苟活於旦夕，未必即犯。彼義士廉夫，尙難責以餓死，而況種種貧民〔七〕半於天下乎！彼膏粱文繡坐於法堂，而嚴刑峻法以正竊刼之罪者，不患無人，所謂「哀矜而勿喜」〔八〕者誰與？余以爲衣食足而爲盜者殺無赦，其迫於饑寒者，皆宜有以處之。不然，罪有所由而獨誅盜，亦可愧矣！

盈天地間只靠二種人爲命，曰農夫織婦，卻又沒人重他，是自戕其命也。

（以上呻吟語卷五外篇治道）

注　釋

〔一〕異端，這裏指佛教。異端兩字本論語爲政「攻乎異端，斯害也已」。

〔二〕論語里仁：「不以其道得之，不處也。」

〔三〕撒數就是散數，和下文「總數」相對待。

〔四〕莊子人間世：「指窮於爲薪，火傳也，不知其盡也。」

〔五〕禮記中庸：「君子之道費而隱。」朱注：「費，用之廣也；隱，體之微也。」又說：「君子之道，近自夫婦居室之間，遠而至於聖人天地之所不能盡，其大無外，其小無內，可謂費矣。然其理之所以然，則隱而莫之見也。蓋可知可能者，道中之一事，及其至而聖人不知不能，則舉全體而言，聖人固有所不能盡也。」呂坤認爲體用是一事的兩面，所以費和隱也不得對待爲二。

〔六〕世官，官位封爵子孫相傳。

〔七〕種種貧民指謹慤淳厚的老百姓，語本莊子胠篋：「舍夫種種之民，而悅夫役役之佞。」釋文：「種種：李(頤)云：『謹慤貌』；一云：『淳厚也。』」

〔八〕論語子張：「如得其情，則哀矜而勿喜。」意思是說，縱是由審問而得到了罪犯，也要可憐他，不要自鳴得意。

(全二册)
統一書號:2018·71
定　價:2.10元